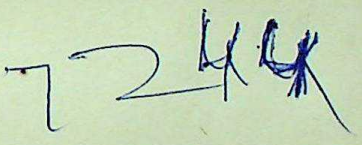
CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh



CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

PUBLICATIONS
DE
L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT

VOLUME XXXIX

State Museum Library Lucknow

LES ASPECTS ÉCONOMIQUES DU BOUDDHISME

राज्य संग्रहालय पुस्तकालय
(प्रो० बी० एन० पुरी)
संग्रह
लखनऊ

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

PUBLICATIONS
DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT

LES ASPECTS ÉCONOMIQUES DU BOUDDHISME

DANS

LA SOCIÉTÉ CHINOISE DU Ve AU Xe SIÈCLE

PAR

JACQUES GERNET
ANCIEN MEMBRE DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT
DIRECTEUR D'ÉTUDES A L'ÉCOLE PRATIQUE DES HAUTES ÉTUDES

ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT
SAIGON
1956

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

A M. PAUL DEMIÉVILLE

En témoignage de reconnaissance et de respectueux attachement

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

INTRODUCTION

Au début du VIe siècle, un marchand parthe faisait du commerce sur le Yang-tseu, entre l'Océan et le Sseutch'ouan. Il avait accumulé perles et joyaux et rempli deux jonques des biens acquis dans ses trafics. Le tout, d'après les estimations de certains, se montait à plusieurs centaines de milliers de ligatures. Cependant, plus ces trésors s'amoncelaient et plus il était avide de richesses et désolé de n'en avoir pas plus. Au cours de ses voyages, il alla au mont Nieou-t'eou, dans la commanderie de Sin-tch'eng, et y rencontra le moine de dhyāna Ta qui lui prêcha le bouddhisme. « Le mieux à faire, se dit ce marchand, est de jeter au fleuve mes trésors et d'entrer en religion pour me délivrer de mes attachements. Vivre simplement et sans soucis, n'est-ce pas là le bonheur?» Aussitôt, il fit couler une de ses jonques là où le fleuve était le plus profond. Il allait faire couler la seconde quand la troupe des moines vint l'adjurer d'employer le restant de ses biens aux œuvres pieuses [1].

Voilà une scène prise sur le vif. On en trouverait bien d'autres pour marquer, dès l'abord, le caractère concret de cette étude, son orientation et son objet propre. Il y a là un fait économique. A vrai dire, il est scandaleux : ni la recherche du profit, ni les besoins matériels qui sont les motifs sous-entendus de toute économie ne peuvent l'expliquer. Pourtant, notre Parthe sait ce qu'il fait et ce n'est pas simple fantaisie de sa part que d'abîmer une fortune accumulée avec peine : il a autour de lui des exemples de conduite analogue. Dans leur ensemble, les faits retenus ici sont en liaison avec un phénomène de psychologie collective qui se situe historiquement. C'est cette liaison et les rapports souvent intimes de l'économie avec des faits de droit, de structure sociale, avec des pratiques et des comportements coutumiers que j'ai voulu analyser. Et, en fin de compte, c'est le caractère systématique de cet ensemble que j'ai essayé de suggérer.

Il y a des données dont l'examen s'impose d'abord : elles sont frappantes et ne laissent pas de doute sur l'ampleur du phénomène. Cependant, son importance est méconnue. Cela tient aux sources qu'on utilise généralement et, plus encore, à la dispersion des témoignages. Les historiens officiels restent fidèles à une conception étroite de leur rôle. Il est de noter les faits et gestes des empereurs et de tracer la carrière des grands personnages de la Cour. En lui-même, le mouvement religieux ne les intéresse pas, ni les détails de la vie quotidienne, ni les techniques. D'ailleurs, leur métier n'est pas d'écrire l'histoire mais de l'orienter : par la force des précédents, c'est sur la politique des empereurs que leur œuvre doit agir. Hostiles au bouddhisme par formation, ils n'ont pas voulu lui faire la place qui lui revenait en fait, car c'eût été lui reconnaître cette place pour l'avenir. Pourtant le silence n'est pas aussi complet que l'auraient voulu ces maîtres de l'histoire chinoise. Le mouvement religieux eut des effets si

[1] *Siu kao seng tchouan*, k. 25, p. 651 *a*.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

graves sur les finances de l'empire qu'ils ont dû faire état de critiques nombreuses, de mesures de contrôle et d'assainissement et fournir ainsi, malgré eux, des indications générales.

On trouve ailleurs, dans des sources d'origine bouddhique — histoires du bouddhisme en Chine et biographies de moines — ces détails si utiles et qui manquent généralement chez les historiens officiels sur la richesse des lieux de culte, sur les activités des religieux et sur les pratiques des fidèles. Mais j'ai fait la première place aux documents de première main : inscriptions de stèles et manuscrits. Les documents sur papier retrouvés au Turkestan chinois et, principalement, à Touen-houang [1], par leur précision, leur authenticité et par le caractère vivant des informations qu'on y trouve, constituent une source de valeur exceptionnelle et qui n'a guère été exploitée dans son ensemble. Ce sont des registres de comptes, des rapports de gestion, des listes d'offrandes, de nombreux contrats de prêt et de location, des pièces officielles : laissez-passer de moine, certificats, fragments de recensements. Certains de ces documents ont été étudiés par des savants japonais, d'autres sont inédits : ils forment un élément essentiel de la présente étude.

C'est un ensemble de données hétérogènes que fait apparaître le rapprochement même des documents les plus divers. Dès l'abord, le mouvement se signale par les énormes dépenses matérielles et humaines dont il a été l'occasion pendant plus de trois siècles. Il y eut un monacat pléthorique, d'incessants travaux de construction, une consommation prodigieuse de métal, de bois et de tissus. Cette passion de dépenses qui se manifeste dès le début du Ve siècle est à son comble aux VIe et VIIe siècles et elle a donné une impulsion nouvelle et durable aux activités artistiques, au développement de l'artisanat et du commerce. Mais, parallèlement, on distingue des faits d'un autre ordre : l'enrichissement des lieux de culte, l'appropriation des terres, la formation d'une classe de dépendants des monastères, les pratiques commerciales des moines bouddhiques sont des données où interviennent notions de droit et techniques. Certaines de ces notions et de ces techniques proviennent d'un héritage indien dont il fallait examiner l'adaptation au monde chinois. D'où la nécessité de recourir à un autre type de source : ce sont les traités de discipline monacale.

* * *

Si tous les faits retenus ont ce caractère commun d'être économiques, il est clair aussi que l'économie y apparaît avec des modalités différentes : dons et offrandes ne se situent pas au même niveau que les pratiques usuraires. Par une sorte de paradoxe, le bouddhisme, qui mit l'accent sur le don, est une religion où le mercantilisme tient une grande place. Il y a là une opposition qu'il importe de résoudre puisqu'on reconnaît d'autre part l'unité de cet ensemble.

On s'est placé ici, délibérément, à un point de vue particulier en décidant de

[1] J'ai eu le bonheur d'avoir accès directement aux manuscrits chinois de Touen-houang du fonds Pelliot, à la Bibliothèque Nationale. La rédaction d'un catalogue détaillé, dont un premier fascicule doit paraître prochainement, m'a été en effet confiée par M. Demiéville.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

considérer, dans le phénomène, ses aspects économiques. Mais c'est reconnaître par là même que ses implications sont multiples.

Le mouvement bouddhique en Chine est religieux et c'est là sa caractéristique essentielle. On admettra que les milieux les plus instruits attachent quelque importance aux doctrines et qu'ils les cultivent pour elles-mêmes. Mais ce sera en même temps pour rejeter une interprétation du phénomène qui ne fait pratiquement état que de ses aspects doctrinaux. On connaît la thèse classique : il y a eu en Chine trois grandes religions — confucianisme, taoïsme et bouddhisme. Les deux dernières se seraient affrontées dans une lutte qui les épuisa l'une et l'autre [1]. On sait bien ce qu'on entend par confucianisme : la tradition des lettrés et les cérémonies du culte officiel qui sont d'origine chinoise. C'est beaucoup plus un attachement à des formes de pensée et à des rites traditionnels qu'une religion. Quant à ce terrible combat que se seraient livré le bouddhisme et le taoïsme, on n'en trouve pas trace [2] : ce ne sont que des querelles de moines, non pas sans doute toujours dépourvues de hargne, mais sans grandes conséquences. On en trouverait tout autant, à l'intérieur même du bouddhisme, entre écoles rivales. Et ces disputes sont, en fin de compte, plus profitables que nuisibles à la vie des doctrines et à la santé des religions. Ce sont aussi des querelles de préséance, mais ces préséances n'intéressent que les cérémonies de la Cour. D'où vient donc que cette conception des rapports entre bouddhisme et taoïsme, entre bouddhisme et confucianisme aussi [3], se soit imposée aux historiens occidentaux? Si ce ne sont pas les faits chinois qui la justifient, il faut que le souvenir des luttes religieuses de l'Occident et le besoin de n'être pas dépaysé l'aient emporté sur leur témoignage négatif. Il faut, tout compte fait, qu'on ait prêté aux Chinois cette passion exclusive, cette croyance absolue à la vérité d'un dogme qui est le propre des religions occidentales, et qu'on leur ait accordé ces dispositions d'esprit parce qu'on n'a voulu retenir du religieux que ce qu'il pouvait avoir de spécifique, d'intérieur et de non analysable.

Pour ne considérer que l'essentiel et le plus significatif, on dira que le phénomène religieux s'est traduit par une réorganisation du social. Le bouddhisme a en Chine ses fidèles, ses débiteurs et ses dépendants; les monastères sont, tout ensemble, pour le monde laïc, des greniers, des trésors et des lieux d'où émanent des forces religieuses. Cette liaison entre les aspects les plus hétérogènes du bouddhisme en Chine, entre le religieux et le commercial, est réalisée concrètement dans ces collectivités urbaines et villageoises qui sont en même temps des paroisses.

S'il y eut des conditions particulières à la formation de ces groupements de fidèles et de clients, elles ne peuvent être que des données autochtones. Les moines bouddhistes sont en rapports avec différents milieux de la société chinoise dont les besoins,

[1] H. Maspero, *Les religions chinoises*, p. 83 : « A lutter l'un contre l'autre, le bouddhisme et le taoïsme avaient usé leurs forces; chacun fut assez puissant pour empêcher le triomphe de l'autre, mais non pour assurer son propre triomphe ».

[2] Bien mieux, aux VIIe et VIIIe siècles, les riches familles font construire à la fois des monastères bouddhiques et taoïstes et le culte officiel fait appel concurremment aux services des deux communautés.

D'autre part, il est reconnu que l'« Église » taoïste ne s'est organisée que tardivement — sous les T'ang — sur le modèle des communautés bouddhiques.

[3] J. J. M. de Groot, *Sectarianism and religious persecution in China.*

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

les niveaux économiques et les traditions sont propres à chacun. Le mouvement est général, mais il intéresse diversement chaque classe de cette société.

Aux abords des villes, dans les rues les plus commerçantes, dans les villages et les montagnes se sont élevés une multitude de petits sanctuaires où se réunissent, pour les fêtes, les gens du peuple. On peut avoir de cette vie religieuse locale, grâce aux sources de première main, une image assez précise. Repas en commun et contributions, telles sont les pratiques essentielles de ces groupements : on reconnaît là de vieilles réalités paysannes.

Dans un milieu bien différent, celui des fidèles des hautes classes, il apparaît que la passion bouddhique est liée à une tradition de faste et à un penchant très prononcé pour les dépenses somptuaires. Intérêts politiques et économiques, coutumes religieuses, goûts esthétiques se rejoignent chez ces prodigues et, dans le jeu complexe de ces tendances, on entrevoit les raisons de leur adhésion si passionnée au bouddhisme.

Ce qui ressort, à l'analyse, c'est le caractère essentiellement plastique de ces comportements coutumiers et des modes de relations traditionnels. A un niveau qui est celui des offrandes, des contributions paysannes aux banquets, qui est aussi celui de certains types de dépenses qui n'obéissent pas aux lois d'une économie rationnelle mais qui, au contraire, semblent les défier, l'économique ne se sépare pas du religieux.

C'est, en fin de compte, une tendance générale à la dépense et, conjointement, à la thésaurisation, l'apparition de besoins nouveaux que l'on note et dont les implications ne se limitent pas au domaine religieux. Les dirigeants, préoccupés par l'équilibre toujours précaire de la production des biens de première nécessité et de leur consommation, n'ont accordé leur soutien au bouddhisme que pour des motifs étrangers à ses vraies tendances. Ils y ont vu d'autres fins, en accord avec leurs propres intérêts, et ils se sont efforcés d'orienter le mouvement à leur profit. Mais les faveurs qu'ils lui ont accordées par politique, les répressions par lesquelles ils ont cherché à l'affaiblir font ressortir son caractère spontané.

La question de la décadence se posera. Aux siècles où la ferveur fut la plus intense, de grandes fêtes réunissaient des classes opposées. Grandes familles et gens du peuple se sont groupés dans des associations de fidèles. C'est ce réseau de relations personnelles qui rend compte sans doute de la généralité du mouvement bouddhique. Mais on note, sous les T'ang, les progrès d'une nouvelle mentalité qu'on peut qualifier de commerciale. Elle apparaît précisément dans les milieux où l'on montrait le plus de ferveur : chez les riches familles de fidèles et chez les moines. La passion du gain a ruiné les anciens systèmes de relations, provoqué l'isolement des classes et on admettra que, par là même, elle a miné les bases du mouvement religieux.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Qu'il me soit permis d'exprimer ici ma profonde et respectueuse gratitude à M. Demiéville, professeur au Collège de France, membre de l'Institut, qui, par son enseignement si fécond et les conseils qu'il m'a prodigués avec tant de bienveillance, m'a permis de poursuivre cette étude, et qui a facilité mon travail de recherche en me donnant généreusement accès à sa bibliothèque. Je tiens à remercier aussi MM. des Rotours et Balazs pour l'aide compréhensive qu'ils m'ont apportée. Je n'oublie pas les suggestions que je dois à mes amis, MM. Bareau, Hervouet et Soymié.

J'exprime enfin ma vive reconnaissance à M. Malleret, directeur de l'École française d'Extrême-Orient, ainsi qu'à M. Filliozat, professeur au Collège de France, qui m'ont accordé leur confiance et ont accepté de faire paraître ce travail dans les Publications de l'École française d'Extrême-Orient. Je remercie également M. Bezacier qui a assuré, avec tant d'amabilité et de dévouement, la tâche ingrate de veiller à la publication.

[J'ai dû employer, dans le cours de ce travail, quelques termes sanskrits dont j'indique quels étaient les équivalents en Chine :

bhikṣu : moine bouddhiste;

Saṃgha : communauté des religieux;

śramaṇa : désignation des moines bouddhistes, principalement sous les Wei du Nord;

stūpa : tour votive à étages;

sūtra : texte canonique;

Triratna : le monde religieux sous ses trois aspects : cultuel (lieux de culte et statues), doctrinal (textes sacrés, prédication) et communautaire;

Vinaya : traités de discipline indiens.]

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

I

LES DONNÉES IMMÉDIATES

Nombre des lieux de culte et des moines

Il est bon de se représenter les choses de façon concrète et de chercher à voir quelle est l'empreinte du bouddhisme sur le sol même. Très tôt, à en croire les textes, mais surtout à partir de la fin du Ve siècle, le paysage de certaines grandes villes et de la campagne chinoise se peuple de grands et petits monastères, de tours élevées, de sanctuaires, de chapelles et d'ermitages. Il y a des lieux où les constructions bouddhiques et la population monacale sont plus denses qu'ailleurs; les capitales des dynasties du Nord et du Sud, Lo-yang, Ye [1], Tch'ang-ngan, Kien-k'ang (l'actuel Nankin) sont envahies ainsi que les environs de ces grandes villes. Il y a aussi des centres de pèlerinage, des montagnes célèbres dans l'histoire du bouddhisme en Chine, où les constructions se multiplient et où réside tout un peuple de moines et de nonnes. Mais les lieux de culte se rencontrent partout et certains villages ont leur chapelle (*fo-t'ang*) ou leur ermitage (*lan-jo*). Un des traits les plus évidents de cette empreinte de la religion sur le sol de la Chine, c'est sa diversité. Voilà qui met avantageusement en garde contre cette vue uniforme et schématique qu'on pourrait avoir en examinant les statistiques officielles sur le nombre des monastères et des moines. Il n'y a rien de commun entre le grand monastère qui abrite en permanence plusieurs dizaines de religieux et la petite chapelle de village ou l'ermitage montagnard où résident un ou deux moines. Cette diversité s'accroît à mesure qu'on cherche à la préciser. Le monacat des grands centres bouddhiques se distingue par son genre de vie de celui des petits lieux de culte : on présume que le premier est plus stable, mieux discipliné, plus orthodoxe que le second et c'est ce que les textes confirment. Mais il y a encore entre les différents établissements bouddhiques un autre trait distinctif qui tient, non plus à leur importance, mais à leur statut. Certains monastères sont des lieux de culte officiels et reconnus en tant que tels. Ils ont reçu leur nom (*ngo*), des présents (terres, monnaie, serviteurs, familles du peuple) et certains privilèges de l'empereur. Ils ont droit à des dons annuels de la Cour. Leurs moines ont été ordonnés et choisis par l'empereur et ils sont sous le contrôle de religieux nommés officiellement et respon-

[1] Ville qui se trouvait à l'Ouest de l'actuel Lin-tchang-hien au Honan.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

sables de leur conduite. Les autres établissements sont simplement tolérés et ils sont les premières victimes des répressions. Ce sont, par opposition, des lieux de culte *privés* — ceux des grandes familles et ceux du peuple — et, bien que cette expression n'apparaisse pas dans les textes, tel est effectivement leur statut.

Vues de haut, les choses paraissent claires et on peut dire, quitte à nuancer par la suite la rigueur de ce classement, qu'il y a trois types de moines chinois : le moine officiel, entretenu aux frais de l'État et chargé de l'accomplissement des cérémonies du culte impérial, le moine privé, nourri et vêtu par les grandes familles, enfin le moine du peuple qui vit isolé ou en petits groupes dans les campagnes. On voit que l'influence du bouddhisme, en s'étendant à l'empire entier, se fait sentir également dans toute la société chinoise et dans chaque classe de la société. Il y a des moines au Palais impérial comme il y en a dans les forêts et les hameaux. D'où les directions, les tendances et les caractères profondément originaux que manifeste le phénomène religieux selon les lieux et les groupes sociaux.

Fa-lin (572-640), qui illustre de chiffres, dans son *Pien tcheng louen,* l'histoire du développement du bouddhisme sous chaque dynastie, prend soin de distinguer dans deux cas les trois genres d'établissements religieux signalés ici. Cela confirme le bien-fondé de cette distinction mais permet aussi de se faire une idée de l'importance respective de chacun d'eux :

A l'époque des Wei du Nord, il y eut, selon Fa-lin[1] :

— 47 grands monastères d'État (*kouo-kia ta sseu*);

— 839 monastères des princes, ducs, familles éminentes, nobles des cinq grades et marquis (*wang kong kouei-kia wou teng tchou-heou sseu*) et

— 30.000 monastères et plus construits par les gens du commun (*po-sing so tsao sseu*).

Sous les Tch'en (557-589), il y eut :

— 17 nouveaux monastères d'État (*kouo-kia sin sseu*) et

— 68 monastères construits par les fonctionnaires (*po-kouan tsao tchö*) sur un total de 1.232 monastères.

1.147 établissements avaient été bâtis par les simples particuliers[2].

La distinction entre ce qu'on pourrait appeler, de façon elliptique mais très justement, bouddhisme privé et bouddhisme officiel est importante, grave de conséquences et très utile pour débrouiller l'histoire complexe des rapports du pouvoir impérial et du monde religieux : elle l'éclaire de son vrai jour[3]. La Cour, qui n'est pas hostile au bouddhisme, mais qui est bouddhiste à sa façon et possède ses moines

[1] *Pien tcheng louen,* k. 3, p. 507 *b*. Cf. *Fa yuan tchou lin,* k. 100, p. 1025 *a*. Comme l'indique le nombre total des établissements, ces chiffres doivent valoir pour les environs de 534. Cf. tableau ci-dessous.

[2] *Ibid.,* p. 503 *c*.

[3] Sur cette question, ci-dessous, p. 287-294.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

et ses lieux de culte, doit lutter contre deux formes d'extension abusive du monacat et des constructions religieuses : l'une est proche, visible et il semble qu'il serait possible d'y mettre un terme, mais les responsables de cet abus, parents de l'empereur et grands fonctionnaires, ont des appuis ou une influence qui rendent vaines le plus souvent les tentatives de répression; l'autre est diffuse et insaisissable, c'est ce bouddhisme anonyme et mal connu qui se développe dans les masses populaires, parfois sans doute avec la complicité des hautes classes et de l'administration locale.

La politique des grandes familles favorables au bouddhisme et celle des grands moines en relations avec la Cour a toujours visé à faire transformer, en usant de toute leur influence, les monastères fondés de leur propre autorité en monastères officiels, si bien qu'un grand nombre d'édifices bouddhiques dont la construction n'avait pas été décidée par l'empereur ont été dotés du titre et des privilèges des monastères officiels [1]. De même, les religieux ordonnés irrégulièrement profitent à l'occasion d'un décret d'ordination impérial [2]. C'est une pression constante et très efficace qui s'exerce sur la politique religieuse de la Cour et qui tend à développer le bouddhisme en Chine bien au-delà des limites que les gouvernants voudraient raisonnablement lui fixer.

Voici donc deux faits importants qui peuvent aider à l'interprétation des recensements et des estimations relatives au nombre des religieux et des monastères : les grands monastères ou les établissements de moyenne importance sont beaucoup moins nombreux que les petits lieux de culte urbains ou villageois; d'autre part, le nombre total des religieux dépasse celui des moines régulièrement recensés.

Différentes sources permettent de dresser le tableau suivant :

TSIN

ANNÉES	RELIGIEUX	MONASTÈRES
—	—	—
307–312		42 à Lo-yang [3]
316	3.700	182[20] [4] dans les [deux capitales
317–420	24.000	1.768[14] [5]

[1] Cf. la demande faite par Amoghavajra pour que la chapelle (*fo-t'ang*) construite par une association de fidèles de Si-ho soit transformée en monastère et reçoive un nom de l'empereur. Ci-dessous, p. 25 *l*.

Très souvent l'octroi d'un nom officiel par l'empereur (*sseu ngo* 賜額) n'intervient qu'après la fondation : par exemple, le monastère P'ou-kouang de Tch'ang-ngan, fondé la cinquième année *tcheng-kouan* (631) par le prince héritier des T'ang, reçut le nom de Tch'ong-hing sseu la première année *chen-long* (705), à la suite d'un décret qui décida de la création d'un monastère Tch'ong-hing dans les deux capitales et dans chaque préfecture.

[2] Sur cette régularisation tardive de la situation de certains moines, cf. ci-dessous, p. 10.

[3] *K'ie-lan*, p. 999 *a*.

[4] *Che kia fang tche*, k. *hia*, p. 973 *c*.

[5] *Pien tcheng louen*, k. 3, p. 503 *a*.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

NAN PEI TCH'AO

SUD			NORD		
ANNÉES	RELIGIEUX	MONASTÈRES	ANNÉES	RELIGIEUX	MONASTÈRES
—	—	—	—	—	—
			476	2.000	100 [20] [2] (Lo-yang)
420–479	36.000	1.913 [19] [1]			
479–502	31.500 [4]	2.015 [16]		77.258	6.478 [11,3] [3]
502–557	82.700	2.846 [29]	512–515		13.727 [5]
	*100.000 [6]		534	*2 millions	30.886 [66] [7]
557–587	32.000	1.232 [26] [8]	550–574	*3 millions	40.000 [75] [9]

SOUEI

ANNÉES	RELIGIEUX	MONASTÈRES
—	—	—
590–604	230.000	3.792 [60,5] [10]
590	*500.000 [11]	
590–617	236.000 [12]	3.985 [59] [13]

T'ANG

624	50.000 (?) [14]	
	*200.000 [15]	
648		3.716 [16]

[1] *Pien tcheng louen*, k. 3, p. 503 *a-c*, pour les quatre dynasties du Sud : Song, Ts'i, Leang et Tch'en.

[2] *Che lao tche*, f. 7 *a*.

[3] *Ibid.*

[4] Autre chiffre : 32.500. Cf. *Pien tcheng louen*, k. 3, p. 503 *a*.

[5] *Che lao tche*, f. 8 *b*. De Groot, *Sectarianism*, I, p. 33, comprend 13.727 moines et nonnes, mais la traduction de Ware, *op. cit.*, p. 163, est plus vraisemblable. Cf. *Ts'ö fou yuan kouei*, k. 51, f. 12 *a*.

[6] *Nan che*, k. 70, f. 11 *a-b*, rapport de Kouo Tsou-chen.

[7] *Che lao tche*, f. 10 *b* : « Après la période *tcheng-kouan* (520-525), il y eut en gros deux millions de moines et de nonnes et les monastères étaient au nombre de plus de 30.000 ». Le *Fo tsou t'ong ki*, k. 38, p. 356 *b*, donne ces chiffres à l'année 542.

[8] Pour les dynasties du Sud, outre le k. 3 du *Pien tcheng louen*, cf. *Che kia fang tche*, k. *hia*, p. 974 *a-c*.

[9] *Li tai san pao ki*, k. 9, p. 94 *b*. Cf. *Fo ki*, k. 38, p. 358 *c*, année 574 : 2 millions de religieux rendus à la vie laïque dans le territoire de Tcheou, et *ibid.*, année 576, ce chiffre atteint 3 millions après la conquête du royaume de Ts'i par les Tcheou. Beaucoup de moines se réfugièrent alors dans le Sud, chez les Tch'en : il faut croire que le chiffre de 32.000 religieux donné pour la dynastie des Tch'en est antérieur aux années 574-576.

[10] *Pien tcheng louen*, k. 3, p. 509 *b-c*.

[11] *Fo ki*, k. 39, p. 360 *a*. Cf. *Siu kao*, k. 10, p. 501 *c*, 20-22.

[12] Le *Che kia fang tche* donne le chiffre de 236.200.

[13] Il s'agirait du total des monastères fondés sous les Souei et du total des religieux ordonnés.

[14] *Kouang hong*, k. 7, p. 134 *c*, 10 : 70.000 moines et nonnes bouddhistes et taoïstes : on peut admettre qu'il y avait parmi eux au moins 50.000 religieux bouddhistes.

[15] Estimation de Fou Yi. Cf. *ibid.*, p. 134 *b*. D'après le même passage, il y aurait eu à cette époque « 84.000 monastères et stupa ».

[16] *Ta ts'eu-ngen sseu san-tsang fa-che tchouan*, T. 2053, k. 7, p. 259 *a*.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

650–683	60.000	4.000 [15] (1)
713–755	126.100	5.358 [23,5] (2)
830	*700.000 (3)	
842–845	360.000	
	dont : 100.000	dans 40.000 petits établissements
	et 260.000	dans 4.600 monastères [56] (4)
	WOU TAI	
955	61.200	6.030 (5)
	SONG	
998–1022	458.855 (6)	
	YUAN	
1291	213.148	42.318 [5] (7)

Les moyennes de religieux par établissement sont données entre crochets.
Les chiffres précédés d'un astérisque correspondent à des estimations.

Voilà un tableau qui ne serait guère utilisable, à moins qu'on n'en interprète les chiffres. Si on admet que ces chiffres correspondent véritablement au nombre des religieux et des monastères à chaque époque, la seule explication qu'on pourrait donner

(1) *Fa yuan tchou lin*, k. 100 (*hing fou pou* 5), p. 1027 *c*.

(2) *T'ang houei yao*, k. 49, f. 10 *a*. *T'ang lieou tien*, k. 4, f. 16 *a*. *Kieou t'ang chou*, k. 43, *sseu-pou* : « Le nombre total des *sseu* (monastères) était fixé à 5.358, dont 3.235 monastères de moines et 2.122 monastères de nonnes ».

(3) *Fo ki*, k. 42, p. 385 *a* : « La quatrième année *t'ai-houo*, le bureau des cultes demanda qu'on permît à tous les moines et nonnes qui n'étaient pas régulièrement ordonnés de se faire inscrire pour qu'on leur fournisse, après enquête, des certificats officiels d'ordination. Ceux qui vinrent se faire inscrire furent au nombre de 700.000 ». Le *Seng che lio*, k. *tchong*, *seng tsi che tchang*, p. 247 *c*, date cette mesure de l'année 831.

(4) *T'ang houei yao*, k. 49, f. 10 *b*. *Fan tch'ouan wen tsi* de Tou Mou, k. 10. *Kieou t'ang chou*, k. 18 *chang*. *Tseu tche t'ong kien*, k. 248, f. 9 *a*-10 *b*. Le *Fo tsou t'ong ki*, k. 42, p. 386 *b*, donne le chiffre de 260.500 moines et nonnes résidents dans les monastères. *Li Wei-kong houei-tch'ang yi p'in tsi* 李衛公會昌一品集, k. 20, Ho fei houei tchou sseu tŏ yin piao 賀廢毀諸寺德音表, (éd. Hiu-fou ts'ong-chou 畜輔叢書) : « On a démoli plus de 46.600 monastères et araṇya. Les moines et les nonnes laïcisés ainsi que les esclaves transformés en paysans soumis aux deux impôts (en grain et en tissu) dépassent le chiffre de 410.000. Les champs de bonne qualité confisqués sont de plusieurs milliers de *k'ing*. »

Les chiffres donnés pour les années 842-845 sont ceux des religieux laïcisés : le volume total du monacat devait être plus important.

(5) *Wou tai houei yao*, k. 16, f. 5 *b*. Total des monastères détruits (3.336) et des monastères subsistants (2.694) = 6.030.

(6) *Fo ki*, k. 53, p. 465 *c*. Cf. *ibid.*, k. 44, p. 406 *c* : « Cette année (1021), le nombre des moines bouddhistes était de 397.615 et celui des nonnes de 61.240 (soit, au total, 458.855) ».

(7) *Ibid.*, k. 48, p. 435 *a*.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

des variations très importantes du monacat et des constructions religieuses ne pourrait être que d'ordre politique : les faveurs octroyées au bouddhisme par certains empereurs sont la seule cause de l'accroissement des monastères et des moines, les persécutions, l'unique raison de leur diminution. En fait, la remarque générale qui a été faite plus haut sur la densité du monacat et des édifices religieux et sur le genre même des constructions bouddhiques peut aider à résoudre le problème de ces variations apparentes et permet d'entrevoir certaines constantes.

Il est manifeste que, jusqu'à l'avènement des Souei, tous les établissements bouddhiques, quels que fussent leur importance et le nombre des religieux qui y résidaient, étaient désignés du nom de « monastère » (*sseu* 寺). C'était là un terme générique dont l'emploi s'était imposé très tôt en Chine pour désigner tous les édifices habités par des moines. « Aujourd'hui, dit un texte officiel de 509 [1], il n'y a pas de lieu qui n'ait son monastère... Trois à cinq moinillons, parfois, forment [la population entière d']un seul monastère (*sseu*). » Ainsi, les 30.000 à 40.000 monastères dont il est question au milieu du VIe siècle ne devaient être pour la plupart que de petits sanctuaires où résidaient seulement quelques religieux. Les recensements qui eurent lieu au cours des années 842-845 permirent de relever 100.000 religieux dans 40.000 ermitages (*lan-jo*). Il y avait donc 2 ou 3 moines dans chacun de ces petits lieux de culte : c'est, à peu de chose près, la moyenne que donne le texte de 509 pour les petits établissements bouddhiques de Lo-yang. Voilà donc, à plus de trois siècles d'intervalle, deux indications concordantes. Mieux encore, le chiffre total des grands et des petits établissements bouddhiques est à peu près le même à différentes époques : de 30 à 40 00) au milieu du VIe siècle, il est de 44.600 en 845 et, beaucoup plus tard, en 1291, de 42.318 [2].

Mais, dès les Souei, les recensements ne font plus état que des grands monastères et leur nombre se maintient constamment aux environs de 4.000 pendant plus de trois siècles : 3.792 ou 3.985 sous les Souei, 3.716 en 648, 4.000 lors d'un recensement des années 650-683, 5.358 en 713-755 [3], 4.600 en 845 [4]. On ne peut donc tirer aucune conclusion sur l'accroissement du nombre des constructions religieuses depuis les Tsin jusqu'à la fin des T'ang à moins d'admettre que les chiffres fournis pour la période qui précède les Souei doivent être considérés à part de ceux qu'on possède pour les Souei et pour les T'ang. Le nombre total des édifices, qui était de 1.768 au début du Ve siècle, passe à 8.391 (1.913 dans le Sud et 6.478 dans le Nord) vers 476, à 15 ou 16.000

[1] *Che lao tche*, f. 9 *b*. Règles établies par le *cha-men t'ong* Houei-chen et d'autres dignitaires ecclésiastiques.

[2] D'après le *Kouang hong ming tsi*, k. 7, p. 134 *b*, il y avait, vers 624, 84.000 monastères et stūpa. On peut admettre que la moitié de ces lieux de culte (les reliquaires principalement) étaient inhabités.

Néanmoins, il arrive que les stūpa, tours à étages qui contiennent des reliques, aient un personnel de moines attachés à leur entretien (« au balayage et à l'arrosage »). Cf. la requête d'Amoghavajra par laquelle il demande que quatre religieux non inscrits sur les registres officiels (*wou ming*) soient ordonnés officiellement et affectés à l'entretien d'un stūpa de Long-men. T. 2120, k. 2, p. 836 *a-b*.

[3] Probablement au début du règne de Hiuan-tsong.

[4] Le chiffre de 6.030 établissements, en 955, correspond aux 2.694 établissements conservés et qui étaient des monastères ayant reçu leur nom des empereurs (c'était les plus importants sans doute) et aux 3.336 établissements détruits qui étaient des lieux de culte privés (*wou tch'e sseu yuan* 無勅寺院). Les effets des mesures prises en 842-845 sont encore sensibles un siècle plus tard : on n'a pas pu, ni voulut reconstituer le patrimoine immobilier du bouddhisme tel qu'il était avant les destructions décidées par l'empereur Wou-tsong des T'ang.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

au début du VIe siècle et, finalement, à près de 40.000 dans la deuxième partie de ce siècle. Ainsi, après un accroissement régulier au cours des trois premiers quarts du Ve siècle, le nombre des établissements bouddhiques s'élève très brusquement à partir de la fin du Ve siècle; le moment où l'on a le plus construit, dans la Chine du Nord, ce sont les 30 premières années du VIe siècle. Dans le Sud aussi, le règne de l'empereur Wou (502-549) fut une époque où les édifices religieux se multiplièrent et les chiffres donnés pour les Song, les Ts'i et les Leang indiquent une progression analogue — bien qu'elle soit moins sensible — à celle qui eut lieu dans le Nord [1].

Une autre période d'accroissement des constructions se laisse deviner sous les T'ang : il y avait 3.716 monastères officiels en 648, il y en eut 4.000 dans la deuxième partie du VIIe siècle et 5.358 au début du règne de Hiuan-tsong [2].

Il ne faut pas oublier cependant que le nombre des monastères officiels dont le chiffre nous est fourni par les historiens correspond à un contingent fixé par les empereurs, et cela sans doute dès la dynastie des Souei. Ainsi, il faut admettre que la proportion de ces établissements est, dans une certaine mesure, indépendante du nombre total des constructions religieuses.

« Pour le nombre des monastères, dit le Traité des fonctionnaires du *Kieou t'ang chou*, il y avait un chiffre fixé. Dans chaque établissement, les trois membres directeurs (*san kang*) [3] étaient nommés [par l'empereur] et on choisissait pour ces fonctions des religieux de haute moralité. »

Le nombre total des constructions religieuses et l'importance respective des petits lieux de culte et des grands établissements semblent être restés à peu près constants au cours de l'histoire : il semble qu'il y ait eu un état d'équilibre ou de saturation qui était atteint lorsque les grands monastères étaient au nombre de 4 à 5.000 et les petits lieux de culte habités au nombre de 30 à 40.000. On ne sait pas l'importance des destructions décidées dans le Nord par l'empereur Wou des Tcheou entre 574 et 577 [4], mais, si graves qu'aient été les effets de cette répression, on constate que le patrimoine bâti du bouddhisme était déjà reconstitué au début des T'ang [5].

[1] Voilà deux indices concordants (dans la Chine du Nord et dans celle du Sud) qui ne sont pas inutiles pour déterminer quelle fut la période de grande ferveur sous les Nan pei tch'ao : la première moitié du VIe siècle est un des moments où l'enthousiasme religieux en Chine a atteint son apogée, c'est peut-être même celui où la Chine fut le plus passionnément bouddhiste. Cf. ci-dessous, p. 225-226.

[2] Tout indique que c'est à la fin du VIIe siècle et dans les toutes premières années du VIIIe que l'on se remit surtout à bâtir. Hiuan-tsong, à son avènement, freina plutôt le développement du bouddhisme et les chiffres donnés doivent valoir sans doute pour le début de son règne. On notera d'ailleurs que, les recensements ne portant que sur les établissements officiels, leur nombre peut être plus ou moins important sans que celui des constructions ait varié sensiblement.

[3] A savoir, le doyen (*chang tso*), l'abbé (*sseu-tchou*) et le surveillant (*wei-na*). Les sources nous montrent que c'était effectivement dans chaque établissement officiel que l'empereur nommait des religieux à ces trois postes.

[4] Il semble que les destructions aient porté surtout sur les stūpa : « On détruisit, dit le *Li tai fa pao ki*, k. 11, p. 94 *b*, à l'Est et à l'Ouest des passes et des montagnes, tout ce qui avait été construit pendant plusieurs centaines d'années, *officiellement ou en privé*, comme stūpa bouddhiques. On en balaya le sol entièrement. On fondit les images pieuses. On brûla les textes sacrés. Les monastères des huit *tcheou*, qui dépassaient le nombre de 40.000, furent tous donnés par l'empereur aux princes et aux ducs pour qu'ils leur servissent d'hôtels particuliers ».

[5] En 624, on comptait 84.000 stūpa et monastères. Cf. ci-dessus, p. 6, n. 2.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

* * *

On sait combien de religieux pouvaient abriter les chapelles, sanctuaires et ermitages : les recensements faits au milieu du IXe siècle leur attribuaient une population de 100.000 personnes. Mais quelle était la proportion des moines et des nonnes dans les monastères proprement dits?

Il y a des monastères très peuplés. Au Ying-fou sseu de Yang-tou, en 434, sous les Song antérieurs, logeaient 323 nonnes[1]. Un autre monastère, sous les Souei, abritait à peu près constamment plus de 300 moines[2]. Le pèlerin japonais Ennin, dans le deuxième quart du IXe siècle, signale également, à côté d'établissements presque entièrement inhabités, des communautés qui pouvaient compter plus de 300 religieux. Au monastère Kouo-ts'ing du mont T'ien-t'ai, il y avait 150 moines permanents et, au moment de la retraite d'été, plus de 300 religieux y venaient résider[3].

Mais ce sont là des exceptions. D'ordinaire, les monastères n'ont, au plus, que de 20 à 50 religieux. On sait, de façon précise, quel était le nombre de moines, de nonnes et de novices dans les monastères de Touen-houang aux IXe et Xe siècles. La ville comptait en tout 17 grands établissements bouddhiques. Un manuscrit de Paris donne les chiffres suivants pour 5 d'entre eux[4] :

Long-hing.....	40 moines[5]	20 novices	Total : 60
K'ai-yuan.....	24 —	14 —	— 38
K'ien-yuan.....	26 —	16 —	— 42
Yong-ngan.....	24 —	14 —	— 38
Kin-kouang.....	39 —	23 —	— 62[6]

Par contre, les monastères de nonnes sont plus peuplés et le fait est peut-être particulier à Touen-houang :

Ta-tch'eng.....	60 nonnes[7]
Ngan-kouo.....	42 — [8]
P'ou-kouang.....	127 — [9]
autre *sseu*.....	49 — [10]

(1) T. 1892, *Kouan-tchong... t'ou king,* p. 813.

(2) *Siu kao,* k. 29, biogr. de Tchou-li, p. 695 *a*.

(3) *Hing ki,* k. 1, 19e jour du premier mois intercalaire de la quatrième année *k'ai-tch'eng* (839). Autres indications : 30 religieux au K'ai-yuan sseu de Yang-tcheou (actuel Kiang-tou au Kiangsou), premier jour du huitième mois de la troisième année *k'ai-tch'eng,* 838; au Lou-chan sseu de Meou-p'ing-hien, au Chantong actuel, 5 religieux : les *san-kang* (abbé, doyen et surveillant), le *tien-tso* et le *tche-souei,* vingt-septième jour du deuxième mois de la cinquième année *k'ai-tch'eng,* 840.

(4) P. 2250 vo.

(5) Un autre manuscrit, P. 3947, donne le chiffre de 41.

(6) Un manuscrit de Londres, qui date de l'occupation tibétaine à Cha-tcheou (an 800), le no S. 2729, donne des chiffres nettement inférieurs et on ne s'explique pas cette différence. Long-hing : 28 moines; K'ai-yuan, 13; K'ien-yuan, 19; Yong-ngan, 11; Kin-kouang-ming, 16.

(7) P. 5579.

(8) P. 3167 vo, daté 895.

(9) P. 3600.

(10) P. 3600. Le nombre des nonnes dans un des deux monastères, qui ne sont pas mentionnés, e Cheng-kouang sseu et le Ling-sieou sseu, n'est pas connu.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Si on ne compte que les monastères mentionnés ici, la moyenne par établissement était de 45 personnes. Lors d'une assemblée qui semble avoir réuni la presque totalité de la population religieuse de Touen-houang, il y avait 1.086 personnes dont 852 moines et nonnes et 234 novices [1], ce qui donne, au plus, 50 religieux par monastère.

Les édifices bouddhiques, monastères et ermitages, semblent n'avoir jamais abrité qu'un nombre limité de religieux et les moyennes de Touen-houang, qui était un grand centre bouddhique, sont sans doute parmi les plus fortes. Aussi, les chiffres que l'on trouve au milieu du VIe siècle, sous les Souei et en 845 (66 en 534, 75 après 550, 60,5 et 59 sous les Souei, 56 en 845 pour les grands monastères) ne correspondent probablement pas à des moyennes effectives.

Les variations de la moyenne des religieux par établissement sont si importantes qu'il faut décider de ne pas toujours placer en regard les chiffres donnés par les recensements des religieux et ceux qui sont fournis pour les monastères. Il y a de grandes chances pour que les chiffres que l'on a pour les IVe et Ve siècles soient exacts : 20 religieux par établissement en 316 dans les deux capitales, en comptant les petits lieux de culte : 14 dans l'empire des Tsin en 317-320; 20 à Lo-yang en 476, 11,3 à la même date dans l'empire des Wei [2]. Mais, sous les Souei et en 845, il faut qu'on ait inclus dans les recensements une partie des religieux qui ne résidaient pas dans les monastères. Or, on sait qu'effectivement les registres nominaux des monastères (*sseu tsi* 寺 籍) portaient les noms de moines qui n'avaient que des rapports de pure forme avec les établissements dont ils dépendaient. Un moine qui vivait à l'époque des Tcheou (557-580), dénommé Fa-tch'ong, avait longtemps refusé de se faire inscrire sur les registres officiels (*kouan kouan* 官 貫). Mais, après avoir consenti à cette formalité aux approches de la cinquantaine (*tche ming*), il préféra rester au milieu « des sources et des rochers » plutôt que de résider au monastère Fa-tsi de Li-tcheou où il était inscrit officiellement comme religieux résident [3].

De plus, les listes nominatives des religieux sont souvent falsifiées et ce qu'indique, à ce propos, un décret de l'empereur Hiuan-tsong vaut sans doute pour toutes les époques :

« A ce que j'apprends, il y a de nombreux moines et nonnes, bouddhistes et taoïstes, qui font de fausses inscriptions sur les registres nominaux [des religieux]. Ou bien ils s'arrangent pour être rattachés à un autre monastère, ou bien ils entretiennent un groupe privé de disciples (*yang sseu men*) [dont ils cachent l'existence] [4] ».

[1] P. 2638. Cf. ci-dessous, p. 86-87.

[2] Ces chiffres indiquent que, dans les grandes villes, la densité des religieux par monastère et chapelle était plus forte que dans les provinces (il semble aussi que, dans le Sud, il y ait eu des proportions plus élevées; 19, 16, 29 et 26 moines et nonnes par établissement). A la fin de la dynastie des Wei du Nord (398-534), Yang Hiuan-tche comptait à Lo-yang 1.367 « monastères » grands et petits (*K'ie-lan*, p. 1022 *a*). Plus d'un millier d'entre eux n'étaient sans doute que de petits sanctuaires. Lo-yang était à cette époque une ville de 35 quartiers (*li*) avec plus de 109.000 familles et sans doute une population de près d'un demi-million d'habitants. Si on admet que la moyenne des religieux était restée aux environs de 20, il y aurait eu alors plus de 27.000 religieux bouddhistes à Lo-yang, soit 5 à 6 p. 100 de moines et de nonnes dans cette grande ville.

[3] *Siu kao*, k. 25, p. 666 *c*.

[4] *Ts'ö fou yuan kouei*, k. 159, f. 15 *b*, décret du deuxième mois de la dixième année *k'ai-yuan*, 722.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Il faut donc tenir compte des fraudes. La population résidente des monastères peut être ou plus importante ou moindre que ne l'indiquent les recensements [1]. Mais, de plus, les sources ne font état que des religieux inscrits sur les registres officiels et, en principe, de ceux qui ont été régulièrement ordonnés [2]. Or, les ordinations officielles ont le plus souvent pour effet, non pas d'accroître le nombre réel des moines et des nonnes — car ce sont rarement des laïcs qui en bénéficient — mais de permettre à certains religieux de régulariser leur situation. C'est ainsi que le moine Fa-tch'ong s'était fait ordonner sur le tard : l'empereur ayant décidé de faire procéder à des ordinations, il en avait profité pour entrer dans le rang. Mais cet exemple n'est pas unique. « En *tcheng-kouan* (627-649), on procéda à des ordinations officielles [3]. Comme le moine P'ou-tsi ne s'était pas encore fait enregistrer [4], il en profita pour se faire inscrire sur les listes officielles du monacat [5]. »

On pourrait donc admettre que, d'une façon générale, le nombre des religieux en situation régulière est inversement proportionnel à celui des religieux non inscrits. Du moins, les décisions impériales n'ont pas, sur le nombre effectif des religieux, une action aussi prononcée qu'on pourrait croire. Il est possible que les variations qu'accusent les recensements aux différentes époques cachent des variations beaucoup plus lentes et beaucoup moins sensibles du nombre total des religieux.

Lorsque les chiffres officiels ne font état que des moines réguliers et résidents des monastères d'État, comme c'est le cas pendant la première partie de l'époque des T'ang, il faut joindre à ces religieux les moines vagabonds et toute la population des petits lieux de culte. De sorte qu'on est amené parfois à doubler le nombre des moines recensés pour avoir le total des religieux effectifs. C'est l'opinion de Sou Kouei, au début du VIIIe siècle : « Dans l'empire entier, écrivait-il dans un rapport à l'empereur, les faux moines (*wei-lan seng*) [6] forment à peu près la moitié des religieux » [7]. Ce n'est donc pas 126.100 moines et nonnes qu'il y aurait eu à cette époque comme l'indiquent les recensements, mais plutôt de 250 à 300.000 religieux. Déjà, au début de la

[1] On aura une preuve de ce que les recensements ne portaient, au début des T'ang, que sur les moines réguliers et résidents des monastères officiels dans le fait suivant : la 22e année *tcheng-kouan* (648), on ordonna, à titre officiel, à la demande de Hiuan-tsang (qui venait de rentrer des Indes trois ans plus tôt), 17.000 personnes. Cinq religieux furent ordonnés dans chaque monastère. Il y aurait donc eu 3.400 monastères et c'est à peu près le chiffre fourni pour cette époque : 3.718 monastères en 648 précisément. Cf. T. 2053, k. 7, p. 259 *a*, 8-11.

[2] On possède un fragment de recensement retrouvé à Touen-houang. Ce document (P. 2879) qui doit dater du IXe ou du Xe siècle porte une empreinte de cachet où se lisent les caractères : « Sceau du directeur général des moines bouddhiques du Ho-si » (ce district qui avait son siège à Leang-tcheou, au Kansou, fut créé en 711. Cf. R. DES ROTOURS, *Traité...*, p. 803, n. 1). Il est intitulé : « Recensement des moines et des nonnes des dix-sept monastères [de Cha-tcheou] qui font partie du territoire placé sous notre administration ». La liste commence par le monastère Long-hing, mais il ne reste malheureusement que les noms des deux premiers moines avec leurs titres et leurs fonctions dans la communauté.

[3] Il s'agit peut-être des ordinations réclamées par Hiuan-tsang en 648. Cf. note ci-dessus.

[4] Il était *wou kouan* 無貫, non inscrit. On trouve aussi l'expression *wou tsi* 無籍, en particulier sous les Wei.

[5] *Siu kao*, k. 27, p. 680 *c*. On a un autre exemple qui date de l'époque des Tcheou : en 567, le moine Fa-tsang s'était fait inscrire sur les registres officiels à l'occasion d'ordinations décidées par l'empereur Ming (*ibid.*, k. 19, p. 580 *c*).

[6] Il s'agit des religieux qui ne figurent pas sur les registres officiels. Cf. ci-dessous, p. 33-39.

[7] *Sin t'ang chou*, k. 125, biographie de Sou Kouei.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

dynastie des T'ang, Fou Yi estimait à 200.000 le nombre des moines et des nonnes adultes, alors que l'auteur d'une réfutation aux projets de ce grand fonctionnaire, le moine Ming-kai, pouvait répliquer très justement : « Sous la dynastie actuelle, d'après les registres des monastères (*sseu tsi* 寺 籍), les deux communautés, bouddhiste et taoïste, ne dépassent pas le nombre de 70.000 religieux. Comment avez-vous le front de tromper l'empereur en prétendant qu'il y a 200.000 moines et nonnes bouddhistes ? » (1)

Mais il y a plus : chaque fois que les conditions politiques l'ont permis, principalement vers le milieu du VIe siècle et dans la deuxième partie de l'époque des T'ang, on assiste au développement d'un monacat purement nominal, formé de tous ceux auxquels la tonsure ou l'acquisition d'un titre d'ordination a permis d'échapper aux impôts et aux corvées de l'État. Ainsi s'expliquent les deux chiffres les plus aberrants que fournissent les sources : celui de 2 à 3 millions de religieux entre 534 et 574 et celui de 700.000 moines et nonnes en 830. L'accroissement du monacat dans ces deux cas n'est qu'apparent : on a affaire, au VIe siècle, à des paysans tonsurés et qui ont passé le froc des bouddhistes, et en 830, à des agriculteurs qui ont acheté un certificat officiel d'ordination. Ainsi, les laïcisations de l'empereur Wou des Tcheou n'ont pas été aussi effroyables que les sources d'origine bouddhique se plaisent à le dire, de même qu'entre 830 et 845 le nombre des moines et des nonnes n'a pas fondu miraculeusement. Car comment s'expliquer qu'entre ces deux dates, leur nombre soit passé de 700.000 à 360.000?

Si on décide de ne pas se fier à ces deux chiffres qui accusent un accroissement extraordinaire du monacat et dont on devrait se défier *a priori*, on constate au contraire que la proportion des religieux, par rapport à la population totale de la Chine, témoigne d'une constance remarquable. Au moment même où le Nord connaissait un développement si étrange du monacat, le royaume des Leang, où le bouddhisme était cependant très florissant et sur lequel régnait le souverain le plus dévot que la Chine ait connu, ne comptait au plus que 100.000 religieux, soit, sur une population totale d'environ 13 millions d'habitants, 0,7 p. 100 de moines et de nonnes bouddhistes. De même, sous les T'ang, si on accepte les corrections très raisonnables de Fou Yi et de Sou Kouei, la Chine comptait, en 624, 0,35 p. 100 de religieux bouddhistes, 0,58 p. 100 au début du VIIIe siècle et le pourcentage le plus élevé fut atteint vers 845 avec un peu plus de 1 p. 100 (2).

Voici d'ailleurs une remarque qui nous confirmera dans cette idée que le monacat effectif — c'est-à-dire l'ensemble de ceux qui vivaient réellement du métier de religieux — n'a jamais formé qu'une petite fraction de la population chinoise et qui est restée presque toujours inférieure, avec de légères variations, à 1 p. 100. Elle a trait aux faibles capacités de l'économie chinoise. Les pays modernes ont des possibilités qu'ignorent ceux dont l'économie est restée essentiellement agricole et où le développement des techniques est encore très faible. C'est un fait que la culture du sol, dans la Chine du « moyen âge », permet à peine à l'ensemble de la population de se maintenir en vie et cet équilibre précaire est rompu dès que survient, dans une région, une calamité natu-

(1) *Kouang hong*, k. 7, p. 134 *b*.

(2) Pour les chiffres de la population totale de la Chine, cf. H. BIELENSTEIN, *The census of China*, in *BMFEA*, 19.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

relle. Si faible qu'ait été l'accroissement des bouches inutiles qu'a entraîné le développement du bouddhisme, il suffisait à créer un grave problème. Le monacat est, dans son ensemble, d'origine paysanne et c'est, avec lui, une fraction de la paysannerie qui est soustraite aux travaux des champs.

Les critiques de certains fonctionnaires ont trait à la diminution générale des biens de consommation due au bouddhisme : « les moines mangent sans avoir à labourer et sont vêtus sans avoir à tisser ». Quant aux constructions d'édifices religieux, elles sont inutiles au bien-être des hommes.

Or, si le bouddhisme a appauvri la Chine, il se pourrait également, étant donnée la rigidité de l'économie chinoise, qu'il n'ait fait que résorber un surcroît de richesses : son avènement en Chine ne semble guère avoir été possible qu'à la faveur d'un perfectionnement des techniques agricoles et d'une extension des terres cultivées. On verra que, pour une part, le bouddhisme lui-même a aidé au défrichement des terres incultes dans le Nord-Ouest et, dans toutes les régions, à la mise en valeur des espaces délaissés par l'agriculture traditionnelle. Quant au perfectionnement des méthodes agricoles, il n'a rien d'inconcevable [1]. Les progrès techniques, en dépit d'une opinion répandue, n'ont pas laissé les Chinois indifférents et le développement des meuneries automatiques depuis les Tsin jusqu'aux T'ang en est une preuve [2]. Le fait certain, c'est que le nombre des personnes « nourries à ne rien faire » (*yeou che*) et, d'une façon générale, l'importance de la population non agricole se sont beaucoup accrus depuis les Six Dynasties jusqu'à la fin des T'ang. Le développement du commerce à partir des T'ang pose lui aussi, indirectement, la question de l'accroissement des rendements de l'agriculture.

« Dans l'antiquité [3], disait Han Yu en 819 [4], il y avait quatre classes (fonctionnaires ou nobles, paysans, artisans et marchands). Aujourd'hui, il y en a six (religieux et soldats en plus). Dans l'antiquité, il n'y avait qu'une doctrine, aujourd'hui il y en a trois. Pour un agriculteur, il y a six consommateurs; pour un artisan, six personnes à profiter de ses produits; pour un marchand, six personnes à tirer avantage de ses gains. Comment, dans ces conditions, le peuple ne s'appauvrirait-il pas et comment ne se tournerait-il pas vers le brigandage? »

De son côté, Li Ki-fou estime, vers la même époque, que trois paysans nourrissent sept oisifs (gens appointés, soldats et moines) [5] et Tou Mou prête ces paroles à l'empereur Wen-tsong (827-840) : « Autrefois, trois hommes vivaient ensemble du travail d'un agriculteur. Aujourd'hui, le soldat et le moine ont été adjoints à ces personnes. Ainsi, un agriculteur entretient cinq personnes et, parmi elles, ce sont les bouddhistes qui font le plus de tort à notre peuple » [6].

[1] Sur l'accroissement des terres cultivées sous les Nan pei tch'ao, cf. les indications fournies par Wang Yi-t'ong, *op. cit.*, p. 332-333 et note. Sur le perfectionnement des outils agricoles, cf. Siu Tchong-chou, *Academia sinica*, II (1930).

[2] Ci-dessous, p. 139.

[3] Le mythe de l'antiquité hante les esprits de tous ceux qui ont été élevés dans la tradition classique. L'image qu'ils s'en font est purement conventionnelle car les conditions sociales et économiques ont entièrement changé depuis les Han et plus encore par rapport aux époques antérieures.

[4] *Kieou t'ang chou*, k. 160, biographie de Han Yu.

[5] *Wen hien t'ong k'ao*, k. 23, f. 17 *a*.

[6] *Fan tch'ouan wen tsi*, k. 10, *loc cit.* Yuan Tchen (mort en 831) estime à 9 sur 10 la proportion des oisifs (*feou-che*). *Yuan-che Tch'ang-k'ing tsi*, éd. Sseu pou ts'ong k'an, k. 28, f. 4 *a*.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Il va de soi que ces différents témoignages de personnages bien placés pour juger de l'économie chinoise et dont l'un, Li Ki-fou, disposait sans doute de données exactes n'indiquent pas que 70 à 80 p. 100 de la population n'était pas occupée aux travaux des champs, car il serait, bien sûr, inconcevable que la population chinoise n'ait compté au début du IXe siècle que 20 à 30 p. 100 d'agriculteurs. Ce que Han Yu et l'empereur Wen-tsong veulent donner à entendre, c'est que la population non agricole s'était accrue dangereusement [1] et, plus précisément, les calculs de Li Ki-fou révélaient une disproportion très nette entre le nombre des paysans imposables et celui des personnes à la charge de l'État.

On voit donc que le développement du bouddhisme posait en Chine deux problèmes distincts mais qui ne sont pas sans rapports : l'un a trait aux effets généraux de cette religion sur l'économie chinoise, l'autre aux finances de l'empire [2].

* * *

Effets généraux sur l'économie chinoise

S'il est impossible de savoir ce que le bouddhisme a coûté globalement à la Chine pendant la période où il fut le plus florissant, c'est-à-dire depuis la fin du Ve siècle jusque dans la deuxième partie de l'époque des T'ang, on peut cependant indiquer quelles sont les questions qui se posent.

Un des effets économiques les plus certains des grandes constructions bouddhiques a été, bien souvent, une misère effroyable de la classe paysanne. Le goût des dépenses somptuaires l'emporte chez les riches fidèles sur le respect de la charité bouddhique. La construction d'un monastère luxueux à Kien-k'ang (l'actuel Nankin) sous l'empereur Ming des Song (465-472) avait exigé des corvées exténuantes. Les gens du peuple en étaient réduits à vendre leurs femmes et à faire le commerce de leurs enfants [3]. Les hommes et les bêtes mouraient souvent à la tâche et les allusions que font à la misère paysanne des écrivains qui n'ont pas d'ordinaire l'attendrissement facile méritent bien qu'on y ajoute foi. Mais il n'y a pas seulement les constructions : d'autres causes ont les mêmes effets. L'accaparement des biens, qui est très

(1) On a affaire ici à une de ces formes de calcul qui n'ont rien de mathématique et que les Chinois semblent trouver, malgré tout, convaincantes ou auxquelles ils accordent du moins une valeur pratique. A Touen-houang, dans les comptes de monastères, sont additionnées des denrées qui ont, entre elles, de grandes différences de prix (l'huile et le son par exemple). Ici, on fait état du nombre des classes non agricoles et non pas de l'importance respective de chaque groupe social.

(2) Pratiquement, étant donné le genre de sources dont on dispose, il est difficile de séparer les faits qui ont trait à l'économie générale et ceux qui sont en rapport avec la fiscalité.

(3) *Kouang hong*, k. 6, p. 127 *c*.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

souvent le fait des religieux, l'usure que pratiquent les grands monastères sont à l'origine de bien des tragédies chez les humbles [1].

L'entretien d'un monacat pléthorique et les constructions d'édifices souvent très luxueux n'ont pu être assurés que par un prélèvement important sur la richesse disponible. Mais ce n'est pas à cet effet purement négatif sur l'économie chinoise que s'est bornée l'influence du bouddhisme : son avènement a eu pour effet un accroissement des activités commerciales et artisanales aux dépens de l'agriculture. Les besoins des communautés bouddhiques et ceux des fidèles ont favorisé certains commerces — principalement ceux qui étaient en rapport avec la construction, commerce des bois de charpente, des produits de teinture, etc. — et provoqué le développement ou l'apparition de certains métiers : entrepreneurs, architectes, statuaires, peintres, orfèvres, copistes ont bénéficié directement du mouvement religieux, en même temps que l'agriculture avait à souffrir de la réquisition ou de la location des paysans pour les grands travaux bouddhiques. On peut aller plus loin : d'une façon plus générale, le succès du bouddhisme en Chine s'est traduit par un développement de la consommation, de la distribution, ou comme diraient certains économistes modernes du « tertiaire » aux dépens de la production et des activités « primaires » (agriculture et tissage). Les moines eux-mêmes sont un luxe. Et cette modification de l'économie chinoise est si nette qu'on serait tenté d'y voir, non pas seulement un des effets du mouvement religieux, mais peut-être aussi un de ses motifs psychologiques les plus profonds. Car le goût du luxe, le plaisir artistique chez certains [2], la passion de la dépense et les besoins religieux eux-mêmes se concilient et répondent à une tendance générale qui est, en un sens, de nature économique.

L'examen des recensements relatifs au nombre des moines et des monastères permet de tracer les grandes lignes du développement du bouddhisme en Chine : le monacat, entretenu par les fidèles et par l'État, a sans doute été une charge constante pour l'économie chinoise. Mais il ne semble pas, on l'a vu, que le nombre de ceux qui vivaient du métier de religieux [3] ait sensiblement varié à partir de la fin des Wei du Nord. C'était surtout un problème fiscal que posait en Chine l'existence de ce monacat, selon le nombre des religieux qui étaient entretenus aux frais de l'État et selon l'importance du monacat fictif, formé par les laïcs qui profitaient abusivement des avantages fiscaux des religieux réguliers. Par contre, la passion que l'on mit en Chine à bâtir, à sculpter et à fondre et qui devait donner une nouvelle vigueur et de nouvelles inspirations à l'art chinois n'a pas été continue ou, du moins, elle a eu ses périodes d'intensité particulière.

Les premières critiques contre le luxe et le nombre des constructions bouddhiques datent du début du ve siècle. En 435, sous les Song, le gouverneur de Tan-yang, Siao Mou-tche déclarait que les stūpa, les monastères, les peintures et les statues bouddhiques

[1] Ci-dessous, p. 100.

[2] Non seulement on se rend dans les monastères pour y admirer la beauté de certaines constructions ou de certaines statues mais il y eut aussi, à l'époque des T'ang, des amateurs de statuettes bouddhiques. Ci-dessous, p. 23.

[3] Beaucoup d'entre eux se livrent sans doute à l'usure, au commerce, à l'exploitation des arts magiques (ci-dessous, p. 192-195) mais cela ne change rien au fait principal, c'est-à-dire au rapport entre la population occupée au travail de la terre et la population non agricole.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

se comptaient par milliers et il demandait que toutes les constructions et toutes les fontes de statues soient soumises à une autorisation préalable de l'administration[1]. Mais c'est surtout à partir de 465, dans la Chine du Nord, que les dépenses somptuaires en faveur du bouddhisme commencent à prendre une ampleur dangereuse pour l'économie chinoise. La mode est au colossal. C'est de ce moment que datent les célèbres statues creusées dans le roc, à Yun-kang, dans le Nord du Chansi actuel, puis celles de Long-men, au Sud de Lo-yang. De 500 à 523, la construction d'une grotte supplémentaire à Yun-kang, en l'honneur de l'empereur Che-tsong, coûta 802.366 sapèques[2].

A Lo-yang même, il n'y avait qu'une centaine d'établissements bouddhiques en 476[3]. En 509, Ts'ouei Hiao-fen, envoyé dans cette ville en inspection par le directeur des śramaṇa (*cha-men t'ong*), en comptait plus de 500[4]. A la fin des Wei du Nord, vers 534, les grands et petits monastères de Lo-yang étaient au nombre de 1.367[5]. Dans les notices qu'il a consacrées aux monastères de Lo-yang, Yang Hiuan-tche révèle le luxe extrême des plus célèbres : dans l'enceinte du Yong-ning sseu, il y avait une tour à neuf étages dont la charpente était en bois. Elle s'élevait à 90 *tchang* de hauteur (plus de 200 m.) et était surmontée d'une hampe à parasol (*tch'a*, skr. *chattra*) de 10 *tchang*. On apercevait encore cette tour à plus de 50 kilomètres de la capitale. Au sommet de la hampe était fixée une jarre en or qui contenait 25 jarres en pierres rares. Au-dessous, se trouvaient 30 plats en or destinés à recevoir la rosée. Tout autour étaient suspendues des clochettes en or... A chaque angle de cette tour-reliquaire étaient fixées également des clochettes en or et il y en avait en tout 120. Chacune des quatre faces de la tour avait 3 portes et 6 fenêtres. Les portes étaient toutes vernies en rouge. Sur leurs battants, il y avait 5 rangées de clous en or, soit au total 5.400 clous... Au Nord de la tour, avait été bâtie une salle des Buddha (*fo-tien*) dont le plan était copié sur celui du palais T'ai-ki. Elle contenait une statue en or de 8 *tchang* de hauteur, 10 statues en or de bonnes dimensions, 3 statues en broderies et en perles, 5 statues tissées. L'art en était extraordinaire... Il y avait aussi un pavillon à étages pour les cellules des moines qui comportait plus de 1.000 pièces. La perfection des sculptures, des peintures et des tapisseries était indicible...[6].

Si les plus riches monastères et les plus vastes ensembles architecturaux ont été construits aux frais de l'État, en revanche, les personnes de l'aristocratie et les grands fonctionnaires de la fin des Wei du Nord bâtissent beaucoup : pour 47 grands monastères d'État, il y eut à cette époque, selon Fa-lin[7], 839 monastères fondés par les grandes familles. Comme l'indique Yang Hiuan-tche, on se cotisait parfois pour bâtir. C'est ainsi que la stèle du monastère Tcheng-che rappelait que ce monastère avait été construit à frais communs par le président du département de la chancellerie impériale, Ts'ouei Kouang, qui avait versé pour sa part 400.000 sapèques, par le mar-

(1) *Kouang-hong*, k. 6, p. 127 *b*.
(2) *Che lao tche*, f. 8 *b*. Ware, *op.cit.*, traduit « jours de travail », mais il me semble plus probable qu'il s'agisse de sapèques.
(3) *Che lao tche*, f. 7 *b*.
(4) *Ibid.*, f. 9 *b*. Le poste de *cha-men t'ong* était le plus élevé de la hiérarchie monacale à cette époque.
(5) *K'ie-lan*, p. 1022 *a*.
(6) *Ibid.*, k. 1, p. 999 *c*-1000 *a*
(7) Ci-dessus, p. 2.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

quis de Tch'en-lieou, Li Tch'ong, qui avait donné 200.000 sapèques et par d'autres fonctionnaires qui avaient fourni des sommes moins élevées mais qui n'étaient pas inférieures à 5.000 sapèques [1]. Les restrictions à la construction privée se font de plus en plus nombreuses à mesure que l'on approche de la fin de la dynastie des Wei du Nord. Dès 472, l'empereur Kao-tsou mettait en garde les fidèles contre les excès d'une passion néfaste pour les patrimoines et pour le bien commun [2]. Au début du VIe siècle, les interdictions se succèdent, en 506, 509, 519, 538, et les dernières pages du traité de Wei Cheou sur le bouddhisme, dans le *Wei-chou*, sont presque entièrement consacrées aux décrets et aux règlements promulgués pour mettre un frein à la construction privée [3].

La première grande période de construction se situe donc vers la fin de la dynastie des Wei du Nord. Un des traits caractéristiques de l'art bouddhique de cette époque et jusque sous les T'ang est assurément dans les proportions gigantesques des statues et des édifices. Selon les termes du décret de 472, les fidèles rivalisent à faire « plus haut et plus vaste » [4] et cette indication est révélatrice à la fois des goûts artistiques de l'époque et des motifs psychologiques de la prodigalité [5].

Les effets matériels de la passion de bâtir se laissent deviner. Ils sont en rapport avec les techniques mêmes de la construction : le bois et la brique sont les deux matériaux qui sont le plus employés. La pierre est rare et on cite comme un fait extraordinaire la construction, au cours de l'ère *houang-king* (467-471), d'une tour-reliquaire à trois étages dont toutes les parties étaient en pierre et qui semble avoir été bâtie sur le modèle des tours en bois [6]. Quant à la fabrication des briques et des tuiles, c'est là que les partisans d'une réduction des dépenses somptuaires trouvaient un de leurs arguments favoris et ils l'empruntaient au bouddhisme lui-même : les terrassements et surtout la cuisson des briques entraînaient la mort des vers, des fourmis et de tous les insectes souterrains. Mais l'édification des monastères a d'autres effets et qui ne sont pas d'ordre moral : l'un d'entre eux n'a pu se faire sentir qu'à la longue et on ne s'en est guère inquiété. C'est le déboisement de certaines régions. Par contre, les besoins en métaux pour l'ornementation et pour la fonte des cloches et des statues ont provoqué très rapidement une raréfaction de l'or et de l'argent et surtout du cuivre qui a posé un grave problème au pouvoir impérial [7]. Enfin, comme on fait appel à la main-d'œuvre paysanne pour les terrassements et les transports, dès que les travaux se prolongent au moment des labours, c'est la production agricole qui en souffre.

C'est à l'époque des T'ang qu'on a les renseignements les plus précis sur le coût des constructions.

L'érection du monastère Si-ming en 657 et celle du King-ngai sseu de Lo-yang coûtèrent chacune plus de 210.000 ligatures [8].

(1) *K'ie-lan*, k. 2, p. 1007 *a*.
(2) *Che lao tche*, f. 6 *b*.
(3) Cf. WARE, *op. cit.*, p. 150, 167-169, 174-178.
(4) *Che lao tche*, ibid.
(5) Ci-dessous, p. 233.
(6) *Che lao tche*, f. 6 *b*, 2. Cf. WARE, p. 149.
(7) Ci-dessous, p. 19 et suiv.
(8) *Fa yuan tchou lin*, k. 100, p. 1027 *c*.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

« Je constate, dit Wei Sseu-li dans un mémoire présenté à l'empereur Tchong-tsong la 3e année *king-long* (709), que les monastères bouddhiques et taoïques qu'on a bâtis depuis quelque temps sont extrêmement nombreux... La dépense, pour les plus importants, se monte à des centaines ou à des dizaines de myriades de ligatures. Pour les plus petits, elle s'élève encore à 30.000 ou 50.000 ligatures. Et si on compte en gros tout ce qui a été dépensé pour ces constructions, on arrive à une somme de plus de 10 millions de ligatures [1]. On transporte des poutres et des blocs de pierre. Les hommes et les animaux n'ont aucun répit. On interrompt, pour ces constructions, les travaux [de tout genre] et l'on nuit gravement à l'agriculture [2] ».

Une de ces dépenses somptuaires est restée célèbre : sous le règne de Tai-tsong (763-779) on couvrit le monastère Kin-ko du mont Wou-t'ai de tuiles en cuivre enduites d'or [3].

Dans le recueil des requêtes et actes officiels relatifs au moine Pou-k'ong (Amoghavajra) figure une facture des dépenses qui furent faites pour l'édification d'un pavillon dédié au Bodhisattva Mañjuśrī. La pièce est datée du 5e jour du 4e mois de la 10e année *ta-li* (775). La dépense totale se montait à 22.487 ligatures de 1.000 sapèques et 950 sapèques.

Le détail est le suivant (en sapèques) :

4.542.545 pour acheter 610 poutres carrées et demie;
974.810 pour acheter 804 piliers en acacia;
1.491.170 pour acheter 55.698 briques;
214.500 pour acheter 700 paquets de lattes de bois;
746.225 pour acheter du bois de sapin (portes et fenêtres);
764.000 pour acheter des moellons et pour leur transport;
116.425 pour acheter des *ma-t'ao* (?);
339.591 pour acheter des clous;
80.000 pour faire faire des *fong-tcheng* [4] aux deux étages;
85.288 pour acheter des produits de couleur (cendre de pierre, terre rouge et cire noire);
2.478.946 pour faire faire des clous en or et en cuivre et pour faire faire les animaux des portes;
694.550 pour la location de terrassiers et de maçons pour les fondations;
2.288.300 pour le salaire des charpentiers;
800.000 pour l'achat de tissus et de broderies et pour le salaire des artisans;
1.051.296 pour le salaire des équarisseurs (?);
350.000 pour le salaire des couvreurs;
1.518.900 pour le salaire des artisans des portes et fenêtres;

(1) Le revenu annuel des impôts en monnaie était de 2 millions de ligatures en 748-755 (cf. Balazs, *Beiträge...*, XXXIV, p. 58). On a là un terme de comparaison, bien que les taxes en sapèques n'aient encore formé à cette époque qu'une petite fraction de l'ensemble des revenus publics.

(2) *Kieou t'ang chou*, k. 88, biographie de Wei Sseu-li.

(3) *Ibid.*, k. 118, biographie de Wang Tsin.

(4) Les *fong-tcheng* sont les pièces métalliques qu'on fixe sur les dépassements des murs et qui résonnent au vent.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

330.000 pour le salaire des enduiseurs;
257.000 pour le salaire des dessinateurs et les achats d'ornements;
595.687 pour la location de coolies, de chariots et de bateaux pour les transports;
357.700 pour le salaire des briquetiers;
162.548 pour l'achat de pièces en bambou, nattes, papier, huile, etc.;
100.982 pour le salaire des entrepreneurs (?);
52.516 pour l'achat de colle, chanvre, cordes, etc.;
312.790 pour la location d'ouvriers temporaires;
873.250 pour l'achat de 4 chariots et de 6 bœufs;
682.087 pour la nourriture et les remèdes des bœufs et pour le salaire des charretiers [1].

On constate, d'après cette liste, que la location de main-d'œuvre non qualifiée pour les gros travaux, terrassements et transports, n'est pas très coûteuse mais que, par contre, les spécialistes se font payer cher. D'autre part, les deux principaux chapitres de dépense sont les bois et les métaux.

La main-d'œuvre paysanne est louée ou parfois réquisitionnée, lorsqu'il s'agit de constructions officielles, comme pour les travaux d'utilité publique. Dans un rapport de Wei Ts'eou [2], il est question de l'édification de deux monastères taoïques [3], le Kin-sien kouan et le Yu-tchen kouan, qui devait être entreprise aux frais d'une princesse impériale. Les travaux devaient commencer au printemps de la 3e année *king-long* (707). « On louera des ouvriers à des prix élevés, dit Wei Ts'eou. Les paysans des trois préfectures de soutien [4] se précipiteront tous sur la bonne affaire qui leur sera ainsi offerte et ils abandonneront les travaux des champs pour se faire embaucher. Ils délaisseront l'essentiel (*pen*, c'est-à-dire l'agriculture) pour courir après l'accessoire (*mo*) ».

En effet, dès que les terrassements étaient importants ou lorsque les pièces de charpente étaient d'un grand poids, il y avait sur les chantiers une foule d'ouvriers. L'histoire rapporte que lorsque Sie Houai-yi, marchand de drogues de Lo-yang devenu l'amant de l'impératrice Wou, fut chargé de la construction d'un immense palais, il institua des groupes de 1.000 personnes qui tiraient ensemble les plus lourdes pièces sous le commandement d'un contremaître [5].

La deuxième grande période de construction qui débuta, sous les T'ang, avec la fondation du monastère Si-ming, en 657 [6], et prit fin au début du règne de l'empereur Hiuan-tsong, eut bien sur l'économie chinoise les effets déjà imputés à la construction des grands lieux de culte : accroissement des corvées paysannes, raréfaction des

[1] *Pou-k'ong piao tche*, k. 5, p. 851 *b*.

[2] *Kieou t'ang chou*, k. 101, biographie de Wei Ts'eou.

[3] Le taoïsme a profité à la longue, en même temps qu'il s'organisait en grande religion sur le modèle bouddhique, de la passion de dépense qui fut d'abord caractéristique du mouvement bouddhique.

[4] *San fou* : ces préfectures correspondent en gros au territoire de la capitale. Cf. R. DES ROTOURS, *Traité...*, p. 553, note.

[5] *Kieou t'ang chou*, k. 183, biographie de Sie Houai-yi.

[6] *Fo ki*, k. 39, p. 367 *a* : « La deuxième année *hien-k'ing*, l'empereur ordonna la fondation du Si-ming sseu. Les grandes salles furent au nombre de 30 et il y avait 4.000 tours à étages et galeries couvertes ».

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

métaux et déboisement. C'est au début du VIIIe siècle que le goût des dépenses somptuaires semble avoir été le plus marqué et il est particulièrement sensible chez les membres de la famille impériale. Dans un rapport de 707 (1), Sin T'i-feou se plaint de ce que les défenseurs de l'empire ne peuvent plus recevoir de récompenses pour leurs peines et de ce que les approvisionnements ne peuvent plus être envoyés aux armées. « On entreprend, dit-il, de vastes constructions de monastères, on édifie de grands hôtels particuliers, et pour tous ces travaux, on abat des arbres au point d'en dépouiller entièrement les montagnes, mais cela ne suffit pas pour faire toutes les poutres et tous les piliers nécessaires. On transporte de la terre au point d'en obstruer les routes, mais cela ne suffit pas pour [la fabrication des briques nécessaires aux] murs et [aux] parois... » — « Aujourd'hui, ajoute Sin T'i-feou, les monastères bouddhiques de l'empire sont sans nombre. La salle principale d'un seul d'entre eux est le double d'une des salles du palais impérial et son luxe dépasse toute mesure. Si l'on considère les richesses de l'empire entier, le bouddhisme en a bien les sept ou huit dixièmes ».

Que penser de cette dernière affirmation? Si l'on tient compte, non seulement des terres et des biens fongibles qui sont aux mains des moines et des communautés, mais aussi du capital improductif que représentent les bâtiments cultuels, les pièces d'ornementation et les statues, l'estimation de Sin T'i-feou n'est peut-être pas aussi exagérée qu'il paraît d'abord. Et de tous les biens qui ont été engloutis dans les constructions bouddhiques, ce sont les métaux précieux et le cuivre qui constituent l'essentiel de ce capital figé et improductif.

* * *

En plus des denrées et des biens divers qui sont entreposés dans leurs trésors et leurs greniers, les grands établissements bouddhiques possèdent une encaisse monétaire qui a dû être souvent considérable, surtout lorsqu'ils pratiquaient les prêts de monnaie sur gage (*tche ts'ien*), car, dans ces emprunts, le rachat du gage et le payement des intérêts se font régulièrement en sapèques (2).

Il y a un cas, au moins, où l'on peut évaluer l'encaisse monétaire d'un monastère bouddhique. Malheureusement, il s'agit, semble-t-il, d'un petit établissement. Dans les fragments de comptes du monastère de Mazār-tāgh qui datent des environs de 720 (3), toutes les dépenses sont faites en sapèques. C'est le moyen de payement ordinaire dans toutes les régions où le volume des pièces de cuivre est suffisant pour assurer toutes les transactions courantes. D'après ces comptes, le monastère a dépensé :

— du 26e jour du 10e mois au 13e jour du 11e mois : 16.055 sapèques;
— du 27e jour du 11e mois au 15e jour du 12e mois : 6.465 sapèques;
— du 30e jour du 12e mois au 22e jour du 1er mois : 4.934 sapèques;

(1) *Wen yuan ying houa*, k. 698, Kien tchong-tsong tche kong-tchou fou-kouan chou.
(2) Ci-dessous, p. 168.
(3) *Ancient Khotan*, documents traduits par Chavannes, p. 205 à 216, nº 969-972. Sur la date de ces manuscrits, cf. MASPERO, *Documents chinois*, p. 187, note du nº 460.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

soit plus de 27.454 sapèques dans l'espace de 60 jours, ce qui représenterait une dépense annuelle de 200.000 sapèques. On peut juger de la réserve monétaire de ce petit établissement bouddhique si l'on indique que les grands monastères de Touen-houang ne dépensaient annuellement que le tiers ou le quart de leur capital liquide [1].

Des boutiques établies sur les marchés permettaient aussi à de grands monastères de détourner à leur profit une part importante du volume total des sapèques en circulation. Plus de 100.000 ligatures sortaient annuellement des boutiques et des comptoirs de prêt sur gages institués par le moine Tch'ang-yen, mort en 816, au monastère Fou-t'ien [2]. C'est ainsi que le pouvoir impérial fut amené à restreindre l'encaisse en sapèques de ces établissements bancaires : un décret du premier mois de la 12e année *tcheng-yuan* (817) interdit aux fonctionnaires de tous rangs, aux personnes de la noblesse, aux gens du commun, aux marchands, mais également aux monastères bouddhiques et taoïques, de conserver sur les marchés des quartiers plus de 5.000 ligatures d'argent liquide [3]. C'était un usage, dans les grandes familles bouddhistes, d'amener au début de l'année des chariots entiers de sapèques aux Trésors inépuisables des monastères Houa-tou et Fou-sien et ce fut sans doute là un des motifs de la confiscation des biens de ces Trésors en 713 [4].

On notera d'ailleurs que la circulation des sapèques est restreinte aux grands centres urbains et à certaines régions, principalement à la vallée du Yang-tseu qui semble avoir joué, dès le VIe siècle, le rôle de grand axe commercial [5]. Ailleurs, ce sont les tissus et les grains qui servent aux transactions.

Mais les sapèques mises en réserve par les grands établissements bouddhiques ne représentent tout compte fait qu'une faible partie de la masse des métaux dont ils disposent : l'essentiel est constitué par les objets de culte et d'ornementation. Les grandes répressions antibouddhiques, celle de l'empereur Wou des Tcheou, entre 574 et 577, celle de Wou-tsong, au cours des années 842-845, et la dernière en date, celle de 955, se présentent surtout comme des mesures d'assainissement économique : elles ont toutes été l'occasion, pour l'administration impériale, de se procurer le cuivre nécessaire à la fonte de nouvelles pièces. Les moines eux-mêmes, bien qu'on n'en ait pas la preuve, ont peut-être fondu les objets de piété en cuivre pour les convertir en sapèques [6]. Mais l'opération inverse, la fonte des sapèques en statues, semble avoir été fréquente. Une requête de l'année 825 recommandait d'assimiler au délit de faux monnayage la fonte privée des statues bouddhiques : « Le 10e mois de la 1re année *pao-li*, le gouverneur du Ho-nan, Wang K'i, présenta un rapport à l'empereur où il proposait que ceux qui fondaient des sapèques pour en faire des

[1] Ci-dessous, p. 186.

[2] Ci-dessous, p. 164.

[3] *Kieou t'ang chou*, k. 48, f. 20 *a*.

[4] Ci-dessous, p. 207.

[5] Cf. BALAZS, *Traité économique du Souei chou*, p. 232, n. 216. Cf. YANG (L.-Sh.), *Money and Credit in China*, p. 2.

[6] Le fait est suggéré par BALAZS, *Beiträge...*, XXXV, qui estime que certains monastères de la vallée du Yang-tseu à l'écart des grandes voies de communication étaient des repaires excellents pour la fonte illégale des sapèques. Du moins, cette région était-elle un centre traditionnel de faux monnayage.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

statues bouddhiques fussent passibles des mêmes peines que les faux-monnayeurs »[1].

Wang Tsö (502-549), gouverneur de Lo-yang en 538, fit détruire les statues bouddhiques de cette ville pour faire fondre des sapèques. On les appela « sapèques de Ho-yang »[2]. Sous l'empereur Wou des Tcheou, on avait fondu également des sapèques avec les statues bouddhiques confisquées[3].

En 845, le département du grand secrétariat impérial présenta un rapport à l'empereur où il demandait que « les statues, les cloches et les plaques sonores en cuivre des monastères détruits fussent remises au commissariat aux salines et au fer (*yen-t'ie-che*) pour qu'il les fît fondre en monnaie. Les statues en fer devaient être remises aux bureaux des préfectures pour être transformées en instruments agricoles. Les statues en or, en argent et en étain seraient fondues et remises au ministère des finances... Quant aux statues en argile, en bois et en pierre, il était convenu de les laisser dans les monastères [subsistants] comme par le passé »[4].

Un ordre impérial de l'année suivante (8e mois de la 6e année *houei-tch'ang*) décidait que les statues bouddhiques seraient seulement en argile ou en bois : cela suffisait pour les manifestations de respect religieux et on n'avait pas le droit de se servir à cette fin d'or, d'argent, de cuivre, de fer ni de tous genres de métaux précieux et de pierres rares[5].

Les mesures antibouddhiques de 955 s'accompagnèrent elles aussi d'une collecte des métaux :

« Le 9e mois de la 2e année *hien-tö* (955), comme on n'avait pas fondu de monnaie depuis longtemps, il fut ordonné que, à l'exception des objets d'utilité publique et des armes de guerre que possédaient les administrations ainsi que des cloches, des plaques sonores, des cymbales et des clochettes qui se trouvaient dans les monastères bouddhiques et taoïques, tous objets qu'ils étaient autorisés à conserver, les ustensiles et les statues bouddhiques en cuivre que possédait chez elle le reste de la population devaient être remis dans les 50 jours à l'administration, qui leur en payerait la valeur. Si, dans le délai prévu, [chaque famille] n'avait pas apporté plus de 5 livres (!) de cuivre le délit serait puni de mort. » — « Cette même année poursuit le *Fo tsou t'ong ki*[6], les monastères désaffectés furent au nombre de 3.336 et on fondit des sapèques avec les statues [de ces lieux de culte] qui furent détruites. »

Pendant longtemps, jusqu'à ce que la pénurie des métaux ne devînt dramatique, vers le milieu de la dynastie des T'ang, c'est la Cour elle-même qui fut la principale

(1) *Kieou t'ang chou*, k. 17 *chang*, King-tsong pen-ki. En 829, un décret interdit la fonte du cuivre en statues bouddhiques. *T'ang houei yao*, k. 49, f. 6 *a*; *Sin t'ang chou*, k. 54, f. 14 *b*.

(2) Balazs, *ibid.*, p. 237, n. 228.

(3) Indication fournie par *Siu kao*, k. 19, p. 581 *a*, 23.

(4) *T'ang houei yao*, k. 49, f. 7 *a-b*. *Kieou t'ang chou*, k. 18 *chang*. *Fo ki*, k. 42, p. 386 *a* : « les statues en or et en argent devaient être remises au ministère des finances, les statues en fer transformées en instruments agricoles, les statues, les cloches et les plaques sonores en cuivre fondues en monnaie ».

(5) *T'ang houei yao*, k. 49, f. 7 *b*.

(6) *Fo ki*, k. 42, k. 392 *b*. Pour ne pas laisser de doute dans l'esprit de ses ministres, l'empereur leur exposa que ce n'était là nullement une mesure contre le bouddhisme, car « comment, leur faisait-il remarquer, ces statues seraient-elles le Buddha? ». Les gouvernants affectent très souvent de ne voir dans le bouddhisme qu'un ensemble de règles morales, un encouragement à la charité : de ce point de vue, les icônes sont inutiles et même nuisibles, car elles détournent les esprits de l'essentiel.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

responsable de l'appauvrissement des réserves métalliques et de leur transfert vers les lieux de culte.

« L'impératrice Ling, dit un mémoire présenté à l'empereur des Wei au début du VIe siècle, ... a élevé le monastère Yong-ning. Quant aux monastères édifiés par la haute noblesse, ils ont également coûté très cher. Dans les préfectures, tout le monde s'est mis à bâtir des stūpa à cinq étages. Nombreux aussi sont les grands banquets ouverts à tout venant (*yi-ts'ie tchai-houei*). Les biens donnés en offrande se comptent par millions. Les gens du peuple sont exténués de corvées pour [le transport de] la terre et des bois (*t'ou mou tche kong*). Et le prix des métaux [*kin ying* « l'or et l'argent », mais sans doute aussi le cuivre] s'est élevé d'un bond à cause de ces constructions [1]. »

Le *Che lao tche* rappelle que la construction de la statue debout de 43 pieds du monastère T'ien-kong, en 467, engloutit 100.000 livres [2] de cuivre et 600 livres d'or [3]. La même année, l'empereur Hien-wen fit fondre 5 statues de Śākyamuni en l'honneur des 5 empereurs à compter de T'ai-tsou (Wou-ti, Ming-ti, T'ai-wou-ti, Wen-ti et lui-même) au monastère Wou-ki t'ai sseu : on employa, dit-on, 250.000 livres de cuivre [4].

A l'époque de l'empereur Wou des Leang, dans le Sud, une réserve de cuivre avait été constituée pour la fonte officielle des objets de piété, « le cuivre des œuvres pieuses », *kong-tö t'ong*. C'est ce que révèle incidemment une biographie de moine célèbre :

« La 8e année *t'ien-kien* (509), rapporte le *Kao seng tchouan*, on fondit une statue au petit Tchouang-yen sseu. Les artisans avaient calculé tout d'abord qu'il faudrait 40.000 livres de cuivre, mais on n'était arrivé qu'à la poitrine du Buddha. Les gens du peuple (*po-sing*) vinrent offrir du cuivre en quantité incalculable. Cela ne suffit pas encore. Là-dessus, l'administration fournit plus de 3.000 livres de « cuivre des œuvres pieuses [5]. »

Cependant, aux Ve et VIe siècles surtout, la mode est aux statues de très grande taille ; si les fontes demandent beaucoup de métal, elles ne peuvent être en revanche très nombreuses et les exemples de fontes privées sont rares. Le *Fa houa tchouan ki* [6] cite le cas d'un moine nommé Seng-hong qui avait fait une statue de 6 *tchang* de hauteur (15 m. environ). Elle n'était pas encore sortie de son moule quand, la 12e année *yi-hi* (416) des Tsin orientaux, il y eut une interdiction générale de la fonte des métaux. Seng-hong fut pris, ligoté et condamné à mort [7].

[1] *Wei chou*, k. 19 *tchong*, biographie du prince Tch'eng de Jen-tch'eng (467-519), rapport de l'année 518. Cf. *Che lao tche*, f. 9 *a*, où est citée une partie de ce rapport.

[2] La livre, *kin*, équivalait à 680 grammes en 672 (cf. Balazs, *Beiträge...*, XXXVI, p. 44), mais ne devait peser à peu près que le tiers de ce poids sous les Wei.

[3] *Che lao tche*, f. 6 *b*. *Kouang-hong*, k. 2, p. 104 *a*.

[4] *Che lao tche*, f. 6 *a*. *Fo ki*, k. 38, p. 355 *a*. Le même ordre impérial est mentionné par le *Kouang-hong ming tsi*, k. 2, p. 103 *c*, à l'année 454. La pratique qui consistait à faire fondre des statues bouddhiques à l'image des empereurs défunts (*teng chen fo* 等身佛) est constante au cours de l'histoire. Cf. encore, *Fo ki*, k. 39, p. 362 *a* : en 618, on fit faire trois statues en santal à l'image des empereurs. *Kieou t'ang chou*, k. 118, biographie de Wang Tsin : l'empereur Tai-tsong fit placer (dans la chapelle intérieure) les trônes (et statues?) des sept empereurs à partir de Kao-tsou.

[5] *Kao seng*, k. 13, p. 412 *c*.

[6] *Fa houa tchouan ki*, T. 2068, k. 5, p. 71 *a*, biographie de Seng-hong. Cf. *Kao seng*, k. 13, p. 410 *c*.

[7] Il est possible que la pénurie des métaux se soit fait sentir plus tôt dans le Sud que dans le Nord,

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

A partir du début de la dynastie des T'ang, une nouvelle pratique semble s'être développée chez les fidèles : ils font fondre des statues et en achètent, non pas pour les destiner aux lieux de culte, mais pour les conserver chez eux. De cet usage est né un artisanat des petits objets de piété qui paraît avoir été florissant au VIIe et au VIIIe siècle et qui s'est perpétué aux époques suivantes. Il y a là l'indice d'une modification sensible du sentiment religieux et des goûts artistiques : la mode des statues colossales qui fut un des traits les plus remarquables de l'art des Wei du Nord s'est calmée et il n'y eut plus guère que l'impératrice Wou Tsö-t'ien pour demeurer fidèle à ces goûts de mégalomane. La raréfaction des métaux n'est pas seule en cause : même dans le roc ou en argile, on fait moins de statues géantes. Mais le fait le plus significatif est que les gens du peuple et les riches désirent posséder chez eux des statues [1].

« Des familles d'artisans habiles, dit un décret de l'empereur T'ai-tsong (627-649), fondent souvent des statues. Ceux qui veulent rendre hommage au Buddha viennent tous à l'envi pour les acheter. Ils évaluent au toucher l'art ou la maladresse du travail, cherchent à estimer le poids. Les acheteurs ne se préoccupent guère de faire là œuvre méritoire [2]; ils ne cherchent qu'à avoir les objets au plus bas prix. Quant aux vendeurs, eux qui, dès le début, n'ont eu d'autre but que de s'enrichir, ils ne songent qu'à vendre le plus cher possible. L'accumulation des péchés [qui résulte de cet esprit mercantile appliqué à des matières religieuses] est telle que le mérite de ces actes est réduit à néant [3]. Puisqu'on viole ainsi l'enseignement des textes sacrés, nous avons décidé d'interdire la chose. A partir de maintenant, les artisans n'auront plus le droit de fabriquer des statues bouddhiques ou taoïques pour les vendre. Cependant, celles qui sont actuellement achevées ne seront pas refondues : ils ont ordre de les distribuer aux monastères bouddhiques et taoïques et les communautés des dits établissements devront leur en payer le prix. Les administrateurs de chaque préfecture et sous-préfecture veilleront à l'application de cet ordre qui doit être mis à exécution dans les dix jours [4]. »

On voit ici comment, alors même que les sentiments religieux qui sont à l'origine de certaines pratiques se sont affaiblis, des activités artistiques et commerciales peuvent survivre de façon indépendante.

Un sūtra apocryphe, qui date peut-être du VIIIe ou du IXe siècle, rappelle et con-

et dès la fin des Tsin, comme en fait preuve cet ordre impérial de 416. De même, sous les Song, en 435, Siao Mou-tche avait proposé que, pour toutes les fontes de statues, on fît au préalable un rapport à l'administration impériale. Ci-dessus, p. 15.

(1) Il y a une utilisation des statuettes à des fins magiques à laquelle Fou Yi fait incidemment allusion dans un de ses mémoires (vers 624) : « Les moines et les nonnes confectionnent des vêtements de soie aux couleurs variées et ils en parent des statuettes d'argile afin de chasser les démons » (*Kieou t'ang chou*, k. 79, biographie de Fou Yi). « Il y en a, dit Yao Tch'ong, qui font faire des statues à l'image des personnes décédées et ils appellent cela « attirer le bonheur » [sur les défunts], *tchouei fou* » (*ibid*, k. 96, biographie de Yao Tch'ong). La même pratique se retrouve dans le culte impérial, cf. ci-dessus, p. 22, note 4. On notera d'autre part que les statues des lieux de culte sont en rapport avec un folklore très riche : statues qui suintent, qui marchent, qui font des signes de tête, qui émettent de la lumière, qui se déplacent, qu'on ne peut pas déplacer, etc.

(2) Littéralement : ils ne se soucient pas « des causes et des fruits ».

(3) Selon la théorie bouddhique qui veut que, dans chaque acte, le bien et le mal se compensent ou l'emportent l'un sur l'autre.

(4) *Kouang hong*, k. 28, p. 329 *b*.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

damne cette exploitation commerciale de la piété bouddhique et il fait tenir au Buddha ce langage : « Fils de bonne famille [1], dans l'époque à venir, il y aura, parmi les laïcs et les religieux, de mauvaises gens qui feront des statues à mon image ou à celle des Bodhisattva et les vendront pour en tirer profit... Acheteurs et vendeurs devront tous expier ce péché : ils seront vendus sans cesse eux-mêmes par d'autres (comme esclaves et animaux) au cours de 500 existences ».

Sans doute, les connaisseurs que nous représente le décret de l'empereur T'ai-tsong font-ils partie des hautes classes de la société chinoise : on montre plus de ferveur religieuse chez les humbles. Un décret du 7e mois de la 2e année *k'ai-yuan* (714) signale que les simples particuliers (*po-sing*), dans leur désir d'acquérir du bonheur, en viennent parfois à se réduire à la famine et au froid. Or, ce décret vise précisément à interdire le commerce et la fabrication des objets de piété et la copie des sūtra bouddhiques :

« A ce que j'apprends, on ouvre dans les rues des boutiques où on copie des sūtra et où l'on fond au grand jour des statues bouddhiques. On y boit de l'alcool et on y mange de la viande... A partir de maintenant, dans les rues des villages [2] et sur les marchés, il est interdit de faire métier de la fonte des statues et de la copie des textes sacrés [3]. »

On a la preuve de ce que, trois siècles plus tard, la fonte privée des statuettes était une pratique encore vivante. Les laïcs en conservaient chez eux. C'est ce qu'indique le décret de 955 cité plus haut [4]. En 972, au début de la dynastie des Song, le jour *ting-yeou* du 1er mois de la 5e année *k'ai-pao*, il fut interdit par l'empereur de faire des statues bouddhiques et « autres objets inutiles aux hommes et aux êtres vivants » : des paysans stupides faisaient, dit-on, le sacrifice de leurs instruments aratoires afin de s'attirer du bonheur [5].

[1] *Siang fa kiue yi king*, T. 2870, vol. 85, p. 1337 *c*; cet ouvrage est probablement issu de la secte du Troisième degré.

[2] Le caractère *lin* 林 doit sans doute être corrigé en *ts'ouen* 村.

[3] *Ts'ö fou yuan kouei*, k. 159, f. 12 *a*. Ce décret, mentionné également par le *Fo tsou t'ong ki*, k. 40, p. 373 *b*, est reproduit dans le *T'ang houei yao*, k. 49, f. 6 *a-b*, avec des variantes de détail. « Si on a besoin, ajoute le texte du *T'ang houei yao*, de contempler l'aspect vénérable des Buddha, rien n'empêche d'aller leur rendre hommage dans les monastères et si on a besoin de textes sacrés pour les récitations, qu'on aille les emprunter dans les monastères. Si les exemplaires sont rares, les moines en copieront pour les laïcs.»

[4] Ci-dessus, p. 21.

[5] *Siu tseu tche t'ong kien*, k. 7, Song ki, 7.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

II

LES FAITS ANNEXES

LA FISCALITÉ

Ce qu'on peut noter dès l'abord, c'est le déséquilibre provoqué par le mouvement bouddhique entre production et consommation, c'est le développement de ces activités mineures qui sont en rapport avec la construction des lieux de culte et l'organisation des fêtes, c'est aussi le détournement d'une partie des richesses commerciales vers les monastères. Les dirigeants ont conscience de ces modifications générales de l'économie. Plus qu'aucun autre groupe social, ils y sont sensibles et l'histoire montre qu'ils ont réagi assez vivement contre les nouvelles tendances. Dès le début du ve siècle, ils cherchent à freiner le développement des constructions et tentent assez fréquemment de procéder à des laïcisations qui ont pour but essentiel de rendre à la vie paysanne ceux qui l'ont quittée en se faisant moines. Mais malgré ces efforts continus et parfois violents pour revenir à l'ancien état de choses, à une économie plus exclusivement agricole, le phénomène paraît s'être développé de façon irrésistible.

L'examen des problèmes fiscaux posés par le bouddhisme permet de vérifier, dans un domaine très particulier, cette constatation générale et de souligner l'aggravation progressive du déséquilibre. Le mal y apparaît d'autant plus aigu qu'à la diminution du nombre des producteurs s'ajoutent les effets des immunités de droit ou de fait dont jouissent les religieux et, dans une moindre mesure, les biens des communautés bouddhiques. La vente des certificats d'ordination à partir du milieu du VIIIe siècle, à une époque où l'on s'achemine vers une fiscalité plus largement monétaire, loin de porter remède à cette situation, eut pour effet d'aggraver le mal.

* * *

Régime fiscal des religieux

De tous les maux que le bouddhisme est accusé d'avoir apportés à la Chine, il n'en est pas qui ait été plus vivement ressenti par les dirigeants que la diminution des corvées et des impôts. En principe, les moines et les nonnes sont exemptés de toutes redevances et ils ne fournissent en aucun cas de corvées. Il y a à ce statut spécial des motifs religieux — il serait indigne pour un saint d'être employé aux corvées des gens du peuple — mais aussi des raisons plus immédiates. Ne produisant rien et ne possédant

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

rien en théorie, les moines ne peuvent pas être imposés. Ils ont quitté leur famille (*tch'ou kia*) et n'ont pas droit aux répartitions de terres qui sont faites aux gens du commun. L'impôt porte sur les familles et sur les transactions commerciales. Le moine est en dehors de tous les types traditionnels d'imposables. Aussi, il semble avoir été admis dès les débuts du bouddhisme en Chine que l'entrée en religion était un acte qui libérait l'individu de ses devoirs laïcs. Lorsque Tso Jong, dans le royaume de Wou (220-280), construisit un temple bouddhique et autorisa les paysans de la région à entrer en religion (« à recevoir la doctrine » *cheou tao*), il les exempta de toutes leurs redevances [1]. On constate, au cours de l'histoire, que le principe de cette immunité est rarement contesté aux religieux. C'est le bien-fondé de leur état de moine qui est en question. On ne songe pas le plus souvent à leur faire payer leurs impôts et encore moins à exiger d'eux des corvées qui sont jugées infamantes : on les rend plutôt à la vie laïque. Les empereurs inquiets du développement du bouddhisme et de l'accroissement du nombre des moines et des nonnes, n'ont eu d'autre recours que dans des solutions radicales : rafles, épuration des moines de mauvaise conduite, examens éliminatoires, laïcisations massives.

Mais, pour les empereurs, ce n'est justement pas une règle abstraite et générale qui justifie les exemptions. L'octroi de privilèges est, au même titre que les dons d'apanages, de terres, les présents de tissus et de monnaie, un moyen de reconnaître les mérites particuliers des sujets. Par opposition à cette politique qui vise à ne favoriser que les meilleurs des religieux, ceux qui ont des connaissances scripturaires et mènent une vie conforme aux règles de leur discipline, les exemptions décrétées par Tso Jong font figure de mesure démagogique. Maître absolu dans sa province, Tso Jong avait intérêt à s'attacher la paysannerie locale et le bouddhisme lui en fournissait le moyen et le prétexte. Si le principe de l'exemption peut être tourné à leur profit par des personnes privées, elle ne doit jouer en fait, dans l'esprit des empereurs, qu'au bénéfice du pouvoir central et ne peut s'appliquer qu'aux religieux qui lui sont entièrement dévoués.

« L'empereur, dit un commentateur de Houai-hai [2], a exempté spécialement nos disciples de taxes et de corvées afin qu'ils puissent, en toute paix dans leurs résidences, appliquer tous leurs efforts à la culture religieuse. Aussi doivent-ils s'attacher à comprendre la nature de Buddha, observer les défenses et faire, matin et soir, des vœux de félicité pour l'empire [3]. » Yi-jouen compte dix grands bienfaits et protections accordés au bouddhisme par les empereurs :

1. La grande estime portée aux Trois Joyaux;
2. La construction officielle de monastères;
3. L'impression [aux frais de l'État] du canon bouddhique [4];
4. La remise de certificats [de réception] des défenses;

[1] *San kouo tche*, Wou, k. 4, biographie de Lieou Yao. Cf. ci-dessous, p. 285.

[2] Les règles instituées par le maître Houai-hai du mont Po-tchang à l'intention des communautés de dhyāna ont été très remaniées : on en possède une version revue et corrigée sous les Yuan par le moine To-kouei, *Tch'e sieou po tchang ts'ing kouei*, T. 2025.

[3] *Po tchang ts'ing kouei yi ki* par Yi jouen, *Zokuzôkyô*, II, xvi, 4, f. 298 *a*.

[4] Houai-hai vécut de 720 à 814 : la première *impression* officielle du canon bouddhique ne date que de la fin du xe siècle. Voir P. Demiéville, *Milindapañha*, p. 181-184.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

5. L'octroi aux moines de certificats d'ordination qui les exemptaient de toutes redevances;

6. Les dons d'écrits? précieux (*mo pao* 墨寶)[1];

7. L'anoblissement et les dons d'apanage octroyés aux révérends;

8. Les dons annuels d'encens et de lampes;

9. L'institution spéciale de fonctionnaires monacaux, grâce à laquelle les laïcs ne pouvaient pas humilier les religieux[2];

10. L'exemption de corvées[3].

Cependant l'immunité d'impôts des religieux n'a pas été aussi absolue qu'on pourrait croire. On a la preuve de ce qu'au VIe siècle l'exemption de corvées n'était pas générale et qu'elle entraînait le versement d'une taxe compensatrice.

D'après une stèle[4], le monastère Wan-cheou de Tch'ang-ngan fut agrandi sous les Tcheou (550-581) par ordre impérial. Il avait alors 197 pièces, des bois près des cours de gauche et de droite, 2 *k'ing* et plus de 60 *meou* de « terres pour les frais d'encens » (*hiang ti*) (soit plus de 14 ha.). Plus de 120 moines furent ordonnés sur ordre de l'empereur et ils reçurent des certificats (*tie*) qui les exemptaient d'envoyer des gens [aux corvées], *mien tch'ai jen* 免差人.

On peut conclure de ce texte qu'au moins sous les Tcheou, les religieux étaient tenus à fournir, en compensation des corvées auxquelles leur état leur interdisait de se soumettre, des remplaçants laïcs choisis peut-être parmi les dépendants de leurs établissements. Ou peut-être même payaient-ils une taxe, car le mémoire que présenta Wei Yuan-song à l'empereur Wou des Tcheou en 567 suggère aussi cette interprétation:

« Je demande, disait Wei Yuan-song, que les pauvres méritants puissent éviter les corvées imposées aux adultes (*mien ting* 免丁)[5] en fournissant un impôt (*chou k'o* 輸課) et que cette faveur ne soit plus appliquée aux moines riches. Car, en l'accordant aux moines riches, on rend les religieux avides et intéressés parce qu'ils espèrent être exemptés de corvées [s'ils amassent la somme nécessaire au payement de cet impôt]. Si, au contraire, ce sont les pauvres qui sont exemptés [pour leurs mérites], tout le monde, dans l'espoir d'être libéré de ses corvées, s'appliquera avec zèle à la loyauté et à l'obéissance[6]. » S'il y a des exemptions de redevances, elles ne sont complètes que pour certains moines qui ont reçu de l'empereur des certificats officiels. Comme les besoins de l'État en corvéables, surtout en période de troubles, sont immenses, les religieux, en raison même de l'immunité de principe dont ils jouissent, sont soumis à une taxe spéciale.

Mais c'est à cette simple taxe que se bornaient les obligations fiscales des religieux :

(1) Il s'agit sans doute d'actes officiels accordant des privilèges en faveur de certains établissements ou de certains moines.

(2) Pour tous les délits d'ordre mineur, les religieux devaient être jugés par leurs pairs. Cf. décret promulgué par Che-tsong des Wei du Nord en 508, *Che lao tche*, f. 7 *b*, WARE, *op. cit.*, p. 158.

(3) *Po tchang ts'ing kouei yi ki*, ibid.

(4) *Kin che souei pien*, k. 118, f. 1 *a*.

(5) Un des impôts auxquels les moines furent soumis sous les Song portait précisément ce nom. Ci-dessous, p. 30.

(6) *Kouang-hong*, k. 7, p. 132 *b*. La réponse du « ci-devant moine » Wang Ming-kouang aux projets de Wei Yuan-song figure au k. 10 du même ouvrage, p. 157 *a* et suiv. et elle est datée du dix-septième jour du deuxième mois de la première année *ta-siang* (579).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

les tentatives qui furent faites pour soumettre les moines aux impôts réguliers des laïcs et pour leur faire exécuter effectivement leurs corvées ont toujours échoué.

Sous les Tch'en, en 577, à cause des guerres continuelles qui avaient lieu à ce moment sur la Houai et sur la Fei (au Honan et au Nganhouei actuels), un ordre impérial exigea que tous les moines s'acquittassent de leurs corvées militaires [1]. Mais le maître de vinaya Wen-tche présenta un rapport à l'empereur. Il lui demandait comment, alors qu'il connaissait la faute commise par l'empereur Wou des Tcheou en détruisant le bouddhisme dans ses États (vers 574-577), il pouvait convenir de transformer le glorieux champ de mérites qu'est le Saṃgha en une chose aussi vile et aussi commune qu'un réservoir à corvées. Non, disait-il en conclusion, ce n'est pas là un moyen d'opposer une résistance sérieuse à l'ennemi. Mais j'ai peur aussi que cet acte impie n'attire sur notre pays une grande calamité. L'empereur se laissa influencer par ces arguments [2].

Jusqu'à ce que, en 722, sous les T'ang, on eût abandonné le système de l'enrôlement des paysans (système dit des milices, *fou-ping*) dont le fonctionnement était devenu de plus en plus difficile, l'administration impériale manquait de soldats pour la garde des frontières et pour les campagnes. La répugnance de la paysannerie chinoise devant les fatigues et les dangers du service militaire explique sans doute en partie le grand nombre des entrées en religion au VIe siècle.

Dans ses débuts, la dynastie des T'ang avait grand besoin de troupes [3] et c'est ainsi que Fou Yi s'avisa de proposer un recrutement obligatoire des religieux :

« En troisième lieu, Fou Yi demanda qu'on réduisît le nombre des monastères et des stūpa. Alors [selon lui] le peuple serait tranquille et le gouvernement bien réglé. Avec leurs superstitions et leurs balivernes, les moines font croire aux gens que les constructions leur procureront du bonheur et les hommes du commun les croient et ils rivalisent à édifier monastères et stūpa. Les petits monastères ont 100 moines et les plus grands en ont 200 [4]. Si on embrigadait les religieux, on pourrait faire un solide bataillon [5] avec la population de 5 monastères. Et, en comptant tous les monastères de l'empire, il y aurait largement de quoi faire six armées [6]. »

Fou Yi, d'ailleurs, voit plus loin et juge la situation en démographe. Le monacat ne prive pas seulement l'État d'une partie des impôts qu'il pourrait prélever sur la population paysanne, car « les bouddhistes sont issus pour la plupart de la paysannerie » (*hio fo tche che to tseu nong tch'ou* 學佛之士多自農出) [7], il le prive aussi d'une partie des futurs imposables et corvéables.

[1] Ces corvées avaient sans doute un caractère militaire. Au moment de la répression anti-bouddhique des années 574-577, sous l'empereur Wou des Tcheou, on fit la chasse aux moines pour les enrôler comme soldats : « A ce moment, rapporte la biographie de P'ou-ngan (*Siu-kao*, k. 27, p. 681 *a*, 26), il y eut de graves [mesures de] recrutement [pour les armées]. Pour chaque moine capturé, on recevait 10 balles (*touan*) de lin ».

[2] *Fo ki*, k. 37, p. 353 *a*.

[3] Ce n'est déjà plus vrai dans la deuxième moitié du VIIe siècle. Cf. R. DES ROTOURS, *Traité...*, p. 773 : « Depuis les règnes de Kao-tsong et de l'impératrice Wou, l'empire pendant longtemps n'avait pas eu besoin de troupes ».

[4] Ces chiffres sont exagérés : cf. ci-dessus, p. 8.

[5] Le mot *lu* (bataillon) est peut-être ici pour *t'ouan*, groupe de 200 hommes. Cf. DES ROTOURS, *Traité...*, p. 764, note.

[6] *Kouang hong*, k. 7, p. 134 *c*.

[7] *Fo ki*, k. 39, p. 362 *c*, 9, huitième année *wou-tö*.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

« Sous les grands T'ang, dit-il, les moines et les nonnes adultes s'élèvent à 200.000. Ils unissent leurs efforts pour jeter le trouble dans les esprits. Ne peut-on porter remède à cela? Je demande qu'on les marie tous. Alors, ils donneront naissance à 100.000 enfants en un an[1]. »

A partir du moment où, en 722, on forma, sur l'initiative de Tchang Yue, une armée de métier, le nombre des mercenaires s'accrut rapidement. Il y en avait 768.000 moins de 60 ans plus tard et en 821-824, ils étaient près d'un million[2]. Aussi, il s'est agi bien plus alors, pour les dirigeants, d'accroître les recettes fiscales que de recruter des hommes pour une armée déjà pléthorique.

Lors d'une conférence réunie par ordre de Tö-tsong à la fin de l'ère *ta-li* (766-779), le secrétaire auxiliaire du bureau des condamnés, P'eng Yen intervint en ces termes :

« Le vagabondage et la fainéantise ont été interdits par les ordonnances des souverains de l'antiquité. Dans leur système, les gens de bien (*yeou ts'ai* « ceux qui ont du talent ») reçoivent titres et apanages et les vauriens (*pou siao tchö*) payent les impôts et fournissent les corvées. Tel est le principe constant qui nous vient de l'antiquité... Je demande respectueusement que les moines bouddhistes et taoïstes de moins de 50 ans fournissent chaque année quatre pièces de tissu et les nonnes de moins de 50 ans deux pièces. Que, pour les diverses corvées, ils soient au même régime que les gens du commun (*po-sing*). Que les plus intelligents soient faits fonctionnaires et qu'on permette à ceux qui le demandent de redevenir simples particuliers laïcs. Qu'on les astreigne seulement à leurs impôts et à leurs taxes. En quoi cela nuirait-il aux moines? J'ai fait une estimation de ce que rapporteraient leurs redevances : cela ne descendrait pas au-dessous du tiers du revenu actuel des impôts[3]. Dans ces conditions, l'empire serait riche[4] ». L'empereur, dit-on, approuva hautement ces paroles, mais il est certain qu'aucune mesure du genre de celles que proposa P'eng Yen ne fut appliquée.

A deux reprises, sous les Song, de 1068 à 1086 (entre la première année *hi-ning* et la première année *yuan-yeou*) et après 1145 (15e année *chao-hing*), les moines eurent à fournir une taxe annuelle de compensation pour les corvées dont ils étaient exemptés, taxe analogue à celle dont on a vu l'existence attestée pour l'époque des Tcheou, dans le

(1) *Kouang hong*, k. 7, 134 *b*. Cf. *ibid.*, p. 134 *a* : « Le *Yi-king* dit : « L'homme et la femme s'unissent et les dix mille êtres naissent ». Voilà le grand symbole [de la coopération] du *yin* et du *yang*, [de la succession] des pères et des fils et [de l'union] du ciel et de la terre et c'est ce qu'on ne doit pas contrarier. Or, des moines vigoureux et de jolies nonnes, manquant aux rites, ne se marient pas. Ils pratiquent l'avortement volontaire et diminuent d'autant le nombre des familles. N'est-ce pas là aussi un mal? » Persuadé que ses projets ne seront pas adoptés, Fou Yi n'a souvent d'autre ambition que de faire enrager les moines et les dévots.

(2) Balazs, *Beiträge...*, XXXIV, p. 16, notes 27 et 29.

(3) On a ici l'aveu indirect de l'amenuisement des recettes fiscales à partir de la fin du VIIIe siècle. Il y avait plus de cinq millions de familles imposables à la veille de la révolte de Ngan Lou-chan en 754 et 755. Il n'y en avait plus que 1.800.000 au cours de l'ère *ta-li*. Cf. Balazs, *Beiträge...*, XXXIV, 15 et 16. Mais, même en ne tenant compte que des impôts réguliers fournis par les familles sédentaires enregistrées (*pien-hou*), l'estimation de P'eng Yen semble exagérée.

(4) *Kieou t'ang chou*, k. 127, biographie de P'eng Yen. Cf. *T'ang houei yao*, k. 47, f. 11 *b*.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

troisième quart du VIe siècle. Cet impôt portait les noms de *tchou yi ts'ien* 助役錢[1], *mien ting* 免丁 *ts'ien* ou encore de *ts'ing hien* 清閒 *ts'ien*. Il était de 15 ligatures au plus par an[2]. D'après le système en question, les religieux étaient classés selon les « cours » (*yuan*)[3] dont ils dépendaient et répartis en six classes selon leur rang dans la hiérarchie monacale. Les moines ayant dépassé 60 ans et les malades étaient exemptés de cette taxe. Selon le *Tch'ao ye tsa ki*, le *ts'ing hien ts'ien* rapportait annuellement à l'État 500.000 ligatures environ. Cependant, il y avait des exemptions : les moines bouddhistes et taoïstes de la région de Sseu-ming, au Tchöli actuel, ayant été exemptés de leur taxe, cette faveur fut cause d'une perte de 10.116 ligatures et 600 sapèques pour le fisc[4].

D'après les indications fournies par le *Song houei yao*, M. Tsukamoto Z. a pu dresser le tableau suivant relatif au montant du *mien ting ts'ien* pour les différentes classes de religieux[5].

	Moines ordinaires	Moines à vêtement pourpre sans nom honorifique moines à nom de maître à 2 car.	Moines à vêtement pourpre et nom de maître à 4 car.	Moines à vêtement pourpre et nom de maître à 6 car.	Contrôleurs (*kien-sseu*) économes généraux et *tche-souei*	Abbés et révérends
Moines des cours de vinaya, prédication et récitation.....	5 [7]	6	8	9	8	15
Moines du dhyāna [6].....	2	3	5	6	5	10
Moines taoïstes..	2	3	4	5	5	8

[1] Cet impôt était également payé par certains laïcs.

[2] Cf. *Song che*, che houo tche, k. 177, paragr. *yi fa*. *Kien-yen yi lai tch'ao ye tsa ki*, kia, k. 15, art. *seng tao mien ting ts'ien*. Le *Fo tsou t'ong ki*, k. 47, p. 425 *c*, indique que la taxe était de 1.000 à 1.300 pièces de monnaie.

En cas d'inondation ou de désastre de tout ordre, on exigeait des religieux un supplément qui doublait le montant du *mien ting ts'ien* et portait le nom de *k'ouan cheng ts'ien* 寬剩錢. Cette taxe supplémentaire fut collectée au cours de l'ère *hi-ning* et jusqu'à la fin de la dynastie des Song du Sud. Cf. *Siu tseu tche t'ong kien tch'ang pien*, k. 243. (Cas d'exemption mentionné au k. 26 du *Wen hien t'ong k'ao*.)

[3] Les *yuan* sont les groupes de bâtiments à l'intérieur des monastères. Les moines de ces cours sont souvent spécialisés dans des disciplines différentes.

[4] *Pao li sseu ming tche*. Cf. TSUKAMOTO Z., *art. cit.*

[5] Pour le détail de cette question, voir TSUKAMOTO Z., article sur « les difficultés financières à l'époque des Song ».

[6] On constate d'après ce tableau que les moines du dhyāna sont considérés comme les plus pauvres parmi les bouddhistes et que les taoïstes occupent le bas de l'échelle.

[7] Chiffre en ligatures de mille sapèques.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

* * *

Les bienfaits du pouvoir impérial en faveur des formes régulières du bouddhisme ne sont pas uniquement d'ordre négatif : non seulement l'État renonce à une partie de ses revenus fiscaux, mais il est admis que l'administration impériale doit subvenir aux besoins des communautés officiellement reconnues. Au dire des religieux eux-mêmes, l'entretien des moines n'est pas très coûteux. « Les moines et les nonnes dépensent peu », *seng ni fei chao*, disait Ming-kai dans sa réfutation aux projets antibouddhiques de Fou Yi, vers 624 [1]. Les vrais coupables, ce sont ces grands fonctionnaires qui vivent dans le luxe et cependant se plaignent des effets néfastes du nombre des religieux sur l'équilibre financier de l'État :

« Quel mal les moines font-ils à l'empire pour avoir troqué l'araire contre le bol?... [Ces ennemis du bouddhisme] ne voient-ils pas les vêtements brodés de leurs femmes? Ne voient-ils pas leurs cuisinières? Avec ce que leurs épouses dépensent en poudre de pêcher et de prunier pour se maquiller un seul jour, il y aurait de quoi nourrir un moine ou une nonne pendant dix jours. Quant aux vêtements précieux qui étincellent sur eux, si on les vendait, on pourrait entretenir un moine sa vie durant [2] ».

Mais on a des chiffres pour la deuxième partie de l'époque des T'ang. Sans doute ne valent-ils que pour les religieux entretenus aux frais de l'État et peut-être sont-ils exagérés, mais ils donnent une idée de la dépense totale que devaient entraîner les frais d'habillement et de nourriture des communautés régulières :

« Aujourd'hui, disait P'eng Yen, en 778, les religieux bouddhistes et taoïstes de tout l'empire sont nourris sans avoir à labourer. Ils sont vêtus sans avoir à tisser. Ils répandent des propos dangereux et des théories néfastes par lesquelles ils excitent les ignorants. La nourriture et l'habillement d'un seul moine revient en gros annuellement à plus de 30.000 sapèques. Les redevances fournies par 5 adultes n'arrivent même pas à une pareille somme. Si on considère [ce que coûte] un moine, on peut voir quelle est la dépense totale qu'entraîne le monacat tout entier... [3] ».

Si on admet, comme il est légitime, que les recensements ne font état, sous les T'ang, que des religieux réguliers [4], nous avons vu qu'on peut estimer leur nombre à près de 200.000 à la fin du VIIIe siècle. Ils étaient en augmentation constante depuis le début de la dynastie des T'ang : près de 50.000 en 624, 60.000 en 650-683, 126.100 sous le règne de Hiuan-tsong, dans la première moitié du VIIIe siècle, et 260.000 avant les laïcisations des années 842-845. C'est donc, en 778, les impôts de près d'un million de paysans imposables qui étaient nécessaires à l'entretien du monacat officiel. Le *Sin*

(1) *Kouang hong*, k. 12, réfutation au cinquième point du mémoire de Fou Yi, p. 172 *a*.

(2) Manuscrits de Touen-houang, P. 3620 et 3608, critique du rapport présenté par Sien-yu Chou-ming (c'est-à-dire Li Chou-ming, biogr. au k. 122 du *Kieou t'ang chou*) et Ling-hou Yuan (biogr. au k. 149 du même ouvrage) où ils demandaient de rendre obligatoires des examens pour les religieux et de leur interdire de faire du commerce. Ce texte doit dater de la deuxième partie du VIIIe siècle. Le rapport de Li Chou-ming est cité dans le *T'ang houei yao*, k. 47, où il est daté de 778.

(3) *Kieou t'ang chou*, k. 127, biographie de P'eng Yen, conférence réunie par l'empereur Tö-tsong (780-804).

(4) Ci-dessus, p. 10.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

t'ang chou [1] rapporte qu'il y avait en 780, 1.800.000 familles imposées, ce qui correspond à environ 5 millions d'adultes imposables : l'entretien des religieux bouddhistes par l'État revenait peut-être au cinquième des ressources fiscales régulières [2].

L'estimation de Souen Ts'iao, en 851, est supérieure à celle de P'eng Yen. Il compte que les redevances de 10 familles suffisent à peine à entretenir un seul moine :

Le 6e mois [de la 5e année *ta-tchong*], le lettré (*tsin-che*) de la capitale Souen Ts'iao présenta une lettre à l'empereur où il disait : « Chez les gens du commun (*po-sing*) les hommes labourent et les femmes tissent sans parvenir à se vêtir ni à manger suffisamment. Pendant ce temps, la foule des moines reste assise à ne rien faire. Ils ont des demeures richement décorées et des mets de choix en surabondance. En règle générale, dix familles laïques ne peuvent arriver à procurer les biens nécessaires à l'entretien d'un seul moine. L'empereur Wou-tsong s'indigna de cette situation et il rendit à la vie laïque 270.000 religieux bouddhiques [3]. Alors, 2.700.000 personnes, dans l'empire, purent avoir enfin un peu de répit. » Dans sa lettre, Souen Tsi'ao demandait ensuite qu'il fût interdit aux religieux déjà défroqués de reprendre la vie monacale et que toute reconstruction de monastère fut arrêtée. L'empereur ne suivit pas ses conseils [4].

C'est au cours de la dynastie des T'ang que le problème fiscal posé par l'existence d'un monacat pléthorique a pris de plus en plus d'acuité. Alors que le nombre des religieux officiellement recensés n'a cessé de croître entre 624 et 845 [5], celui des paysans imposables s'est bruquement réduit dans le courant du VIIIe siècle. La plupart se firent fermiers ou bien ouvriers agricoles, population stable qui dépend non plus de l'État mais de ses protecteurs et population instable qui échappe aux contrôles parce qu'elle n'est pas résidente. A la fin du VIIIe siècle, d'après Lou Tche [6], les familles de paysans libres ne formaient plus que 4 à 5 p. 100 de la population totale. Un rapport de Yang Yen qui date de l'année 780 donne les mêmes chiffres [7]. Mais sans doute, parmi

[1] *Sin t'ang chou*, k. 52, f. 1 *b*. Cf. BALAZS, *Beiträge...*, XXXIV, p. 16, note 27.

[2] Au cours de l'ère *k'ai-yuan* (713-749), les redevances de chaque adulte s'élevaient à 1.500 sapèques. Cf. *Kieou t'ang chou*, k. 48. D'après M. OKASAKI F., article paru dans *Shinagaku*, II, 5, ce chiffre correspond à un minimum. Cf. E. G. PULLEYBLANK, *Tōyōgakuhō*, XXXV, 3, p. 110, note 15. Même en tenant compte de la dépréciation monétaire due à la révolte de Ngan Lou-chan, la comparaison de ce chiffre et de celui fourni par P'eng Yen pour la fin du VIIIe siècle (entre 5.000 et 6.000 sapèques) donne une idée de l'accroissement des charges fiscales imposées à la paysannerie au cours du VIIIe siècle.

[3] En fait, il y eut 360.000 moines et nonnes laïcisés en 845, mais plus de 260.000 étaient des religieux résidents des monastères, dont le plus grand nombre devaient sans doute être entretenus aux frais de l'État : c'est à eux, sans doute, que Souen Ts'iao fait allusion.

[4] *Fo ki*, k. 42, p. 387 *b*.

[5] Ci-dessus, p. 31.

[6] *T'ang Lou Siuan-kong tseou yi*, k. 4, f. 34 *b* et suiv., cité par MASPERO, *Et. hist.*, p. 177.

[7] Rapport cité ci-dessous, p. 55. C'est aux environs de l'année 750 que remonteraient, d'après Yang Yen, les débuts de cette fuite générale de la paysannerie imposable. L'indication donnée sur la proportion des paysans libres permet de calculer leur nombre de façon approximative : ils auraient été de 2.000.000 à 2.500.000 si on admet que la population totale de la Chine était inférieure à 50 millions d'habitants à cette époque et que le pourcentage fourni est exact. Mais ce chiffre est inférieur à celui que fournit le *Sin t'ang chou* pour l'année 780 (ci-dessus, note). Dans tous les cas, il y eut une baisse très sensible des personnes imposées dans la seconde moitié du VIIIe siècle. Elles étaient environ 8 millions en 755 et c'est ainsi près de 3 à 5 millions d'imposables qui auraient échappé au contrôle de l'État dans les années qui suivirent la révolte de Ngan Lou-chan.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

ces paysans chassés de leurs terres ou qui les ont quittées volontairement, tous ne sont-ils pas des fermiers : il y a des moines et peut-être aussi un bon nombre de petits fonctionnaires qui ont acheté leur charge lors des ventes d'offices instituées au moment de la débâcle des années 756-757 [1]. Ce sont les ventes de certificats d'ordination qui ont permis l'accroissement si extraordinaire du nombre des moines réguliers après la révolte de Ngan Lou-chan. Le recrutement des moines des grands établissements est alors plus mauvais qu'il ne l'a jamais été.

Mais, à côté des moines et des nonnes qui possèdent des diplômes officiels et sont en règle avec l'administration impériale, il y a un grand nombre de personnes qui ont de faux certificats d'ordination. En 830, on pouvait en compter plus de 300.000 [2]. Or, il est bien certain que la plupart d'entre elles ne sont pas à proprement parler des religieux mais des laïcs.

Le pouvoir impérial dut sans cesse lutter au cours de l'histoire contre cette extension abusive des privilèges des moines aux personnes laïques. Comme les décrets d'épuration du monacat visent souvent à la fois les moines réguliers de mauvaise conduite, les moines irréguliers et les laïcs qui se sont attribué abusivement le titre de religieux, il est difficile de distinguer entre ces différents groupes de religieux ou de prétendus religieux. Cependant il est nécessaire de les distinguer ici si l'on veut apporter un peu de clarté dans une histoire assez embrouillée.

L'hiver de la 10e année *t'ai-houo* (486), un fonctionnaire présenta un rapport à l'empereur où il était dit : « Nous avons reçu cet ordre impérial : « Depuis le début de l'institution des registres [monacaux], les gens du peuple (*yu min* « le peuple stupide ») ont eu recours à un moyen détourné : ils se sont attribué le titre d'*entrés en religion* (*jou tao* 入道) afin d'échapper aux redevances. Que les moines et les nonnes qui ne figurent pas sur les registres de recensement soient donc rendus à la vie laïque [3] ».

C'est sans doute à cette forme de monacat laïc que fait allusion le directeur des śramaṇa Houei-chen dans son rapport de 509 :

« Les lois établies pour les moines et les nonnes ne peuvent être prises à leur propre compte par les laïcs. Les contrevenants seront rendus à leur administration d'origine [4]. »

Pour une bonne part, il semble que les gouvernants aient compté sur les dures obligations de la vie monacale, sur la répulsion de leurs sujets pour le célibat et la tonsure pour entraver les ordinations. C'est pourquoi ils se sont tant attachés à faire respecter les prescriptions essentielles de la discipline bouddhique et ont porté un intérêt particulier à l'enseignement des Vinaya. Cependant, le Grand Véhicule avait introduit en Chine une conception beaucoup plus large de la vie religieuse et admis qu'il était possible de faire son salut dans le monde [5]. Ainsi, la lutte des pouvoirs laïcs contre les

(1) Sur la vente des certificats d'ordination, p. 49-55.

(2) Ci-dessus, p. 5, n. 3. Il y eut alors 700.000 « religieux » qui se présentèrent pour faire examiner leurs diplômes.

(3) *Che lao tche*, f. 7 *a*. Cf. WARE, p. 153 : « *enforced* registrations » n'est pas dans le texte et il s'agit visiblement du début de l'institution des *seng tsi*.

(4) *Che lao tche*, f. 7 *b*.

(5) Ci-dessous, p. 111, 269.

On notera qu'il y avait dès le Ve siècle une forme d'ordination mineure pour les laïcs : celle qui consistait à recevoir les défenses dites de Bodhisattva.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

faux moines, qui répond à des préoccupations fiscales, traduit en même temps l'antagonisme de deux conceptions de la vie religieuse : celle des dirigeants et des moines conseillers de l'empereur d'une part, celle qui était largement répandue dans le peuple d'autre part.

Le même terme de *jou tao* se retrouve à la fin du traité consacré au bouddhisme par Wei Cheou :

« Après l'ère *tcheng-kouang* (520-525), il y eut de nombreux troubles dans l'empire et les corvées se multiplièrent. Aussi les gens du peuple (*pien min* : ceux qui étaient inscrits sur les registres du cens) se mirent-ils tous à « entrer en religion » (*jou tao*), sous prétexte de sympathie pour les śramaṇa, mais en fait pour éviter les impôts et les corvées. Cet abus (*wei lan*) [1] prit une ampleur jamais atteinte dans l'histoire du bouddhisme en Chine [2]. »

Il est significatif que Wei Cheou n'emploie pas ici l'expression usuelle de *tch'ou kia* 出家 (« sortir de sa famille ») qui serait attendue s'il s'agissait de religieux véritables et la seule explication qu'on puisse fournir de l'accroissement extraordinaire des moines et des nonnes au VIe siècle est la suivante : si le nombre des religieux proprement dits s'est accru alors de façon sensible, celui des laïcs « entrés dans le Chemin » fut bien plus important encore. Sans doute étaient-ils au moins six fois plus nombreux.

Par la suite, le terme de *jou tao* semble être entré en désuétude, mais on notera qu'il est connu au Japon, au XIIIe siècle, où il désigne précisément des laïcs qui profitent du statut de religieux [3]. Les *nyu dō* sont les équivalents des *po-sing seng* 百姓僧 « paysans-moines » de Touen-houang [4]. Cette confusion entre les religieux et les laïcs qui est si constante en Chine fait que l'on ne sait pas le plus souvent à quel genre de faux religieux on a affaire, à des moines irréguliers dont les activités sont celles des laïcs ou à des laïcs qui se sont attribué le titre de moine. Pour les pouvoirs laïcs, ces deux classes se confondent et elles sont l'objet des mêmes mesures de répression. Cependant, à la différence des moines irréguliers, qui sont errants, ou se confondent avec les religieux réguliers, les « paysans-moines » restent sur leurs terres :

« A l'époque de Tchong-tsong (705-709) [5], il fut décrété qu'on passerait au crible les faux moines (*wei-lan seng* 僞濫僧). Ceux qui avaient conservé leurs cheveux et étaient agriculteurs étaient au nombre de plus de 12.000 [6]. »

[1] Ce terme qualifie spécialement la fraude fiscale. Cf. p. 39, n. 1.

[2] *Che lao tche*, f. 10 *b*. Il est très possible que les Chinois eux-mêmes n'aient guère senti de différence entre les paysans-moines et les religieux : ni les bouddhistes, ni les pouvoirs laïcs n'éprouvaien le besoin de distinguer entre ces deux classes de moines dont les frontières sont très imprécises, car nombre de moines mènent la vie des laïcs.

[3] Ci-dessous, p. 134.

[4] Ci-dessous, p. 183. M. NABA, article paru dans *Ryukoku daigaku bukkyōshigaku ronsō*, décembre 1939, estime que le terme de *ti-tchou-seng* 地主僧, « moine, maître de la terre », qui figure dans la liste des contractants à la fin de certains actes, à Touen-houang, désigne des *po-sing seng*. Mais il peut s'agir de vrais moines, car il est courant à cette époque que les religieux possèdent des terres. Le « moine-laïc » se perpétue à l'époque des Ts'ing. DE GROOT, *Sectarianism*, I, p. 122-127, signale qu'ils portent à cette époque, le nom de *ying-fou-seng* 應赴僧.

[5] Cette époque fut marquée par un accroissement très sensible des ordinations fictives. Cf. p. 48.

[6] *Sin t'ang chou*, k. 124, biographie de Yao Tch'ong. Le *Kieou t'ang chou*, k. 96, ne précise pas qu'il s'agit de paysans-moines.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

De même, avant les laïcisations de 845, Li Tö-yu avait découvert au Sseutch'ouan tout un village de paysans moines :

« A Chou, du côté du Temple du maître de l'antiquité[1], il y avait le village de Ts'ao-ts'ouen. Ses habitants s'étaient fait tonsurer comme des bouddhistes, mais ils gardaient femmes et enfants comme par le passé. Li Tö-yu fit paraître alors un ordre interdisant cette coutume. Quel ne fut pas le changement des mœurs à Chou![2] »

Un décret de l'époque des Song[3] rappelle que la tonsure est indispensable à l'état de religieux :

« Certaines personnes qui cherchent à éviter les corvées se couvrent du nom de bouddhistes et se prétendent religieux. Il est décrété que les religieux (*tch'ou kia tchö*) doivent se faire tondre pour être moines et c'est seulement à cette condition qu'il leur sera accordé une exemption de redevances. »

Le statut de moine n'est restreint dans son extension que par l'efficacité des contrôles. Dans la Chine du Nord, de la fin des Wei jusqu'aux laïcisations des environs de 574[4], les limitations que les Wei du Nord avaient imposées aux ordinations ne sont plus respectées[5] et les troubles de l'époque rendent impossible toute mesure d'assainissement. On peut admettre que 5 à 6 p. 100 de la population laïque échappe ainsi aux exigences de l'administration impériale. Sous les T'ang enfin, avec les ventes officielles et privées de certificats d'ordination, à partir de 705, il devint aisé pour les moins pauvres des familles paysannes de mettre leurs adultes à l'abri de toute réquisition[6]. A ces deux époques, on assiste à un accroissement anormal du monacat fictif et, pour finir, aux deux plus terribles répressions de l'histoire du bouddhisme en Chine.

(1) Sanctuaire dédié à Lieou Pei des Chou Han?

(2) *Sin t'ang chou*, k. 180. Li Tö-Yu se trouvait au Sseutch'ouan en 830 et 831.

(3) *Song che*, Traité économique, k. 177, f. 1 *b*. L'intégrité du corps et, en particulier de la chevelure a, pour les Chinois, une importance extrême. Sur leurs sentiments en matière de coiffure et de costume, P. DEMIÉVILLE, *Concile de Lhasa*, p. 207-212, et surtout, p. 211, sur la tonsure.

(4) *Fo ki*, k. 38, p. 358 *c* : « Le cinquième mois de la troisième année [*kien-tö*] (574), l'empereur des Tcheou décida d'abolir partout le bouddhisme... Qu'on détruise entièrement, disait le décret de proscription, les textes sacrés et les statues et que les śramaṇa et les bonzes taoïstes soient rendus à la vie laïque. A ce moment, il y eut plus de deux millions de religieux qui reprirent l'habit des laïcs. » Sur l'histoire de cette grande répression, TSUKAMOTO (Z.), article paru dans *Tōhōgakuhō* de Kyoto, XVI et XVII (1948 et 1949).

(5) *Wei chou*, k. 114, f. 5 *b* (k. 5, f. 1 *a*) : « Il est permis, dit un décret de 453, à ceux qui ont une vocation de śramaṇa de sortir de leur famille (*tch'ou kia*) sans considération de leur âge, à la condition qu'ils soient issus de bonnes familles (*leang* est l'opposé de *tsien* qui s'applique aux classes viles : serfs, esclaves, condamnés, etc.) et qu'ils soient de bonne conduite, sérieux, sans tache infamante et estimés dans leur village. En règle générale, on en prendra [chaque année] cinquante dans les grandes préfectures, quarante dans les petites et dix dans les commanderies et dans les circonscriptions éloignées... » Vers la fin du ve siècle, ces chiffres sont doublés : « Le huitième jour du quatrième mois et le quinzième jour du septième mois (grandes fêtes bouddhiques), il est permis d'ordonner cent moines et nonnes dans les grandes préfectures, cinquante dans les moyennes et vingt dans les petites » (k. 114, f. 7 *a*). Vingt-cinq ans plus tard, cette législation est toujours en vigueur, comme l'indique un décret de l'impératrice Ling en 517 : « Depuis de nombreuses années, il est d'usage d'ordonner avec certaines restrictions. Dans le cas d'une grande préfecture, il est permis d'ordonner cent religieux .. » (*Ibid.*, f. 8 *b*).

Sur les principes suivis dans les ordinations sous les Wei du Nord, cf. ABE, article paru dans *Bukkyō-ronsō*, 1933, p. 1-21.

(6) Ci-dessous, p. 48, 55.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Le monacat des grands lieux de culte, déjà trop corrompu et dans lequel s'était introduit une forte proportion de religieux irréguliers, ne put lui-même y échapper.

Cependant, les recensements et les contrôles ne sont possibles que s'ils portent sur les religieux résidents des grands monastères. Dans ces établissements, il y a toujours des dignitaires monacaux (abbé, doyen et surveillant, *wei-na*) [1] qui sont responsables des religieux placés sous leur autorité. Au contraire, dans les petits lieux de culte, ermitages et sanctuaires où ne réside qu'un très petit nombre de moines, on ne peut pas admettre qu'il y ait eu une pareille organisation. Aussi, les nécessités politiques ont-elles amené les gouvernants, d'une part, à fixer les religieux, à soumettre leurs déplacements à des formalités administratives et, d'autre part, à les regrouper au besoin dans les grands monastères en procédant à un tri parmi eux.

« Chaque fois qu'on veut créer un monastère, dit un règlement de 509 sous les Wei du Nord, il faut réunir un minimum de 50 moines [2]. » Ce n'est pas qu'il y ait pénurie de religieux à cette époque et abondance d'édifices pour les recevoir : au contraire, on a affaire à une politique qui vise au regroupement d'un monacat dispersé dans de multiples petits lieux de culte. Les mesures d'épuration visent toujours à constituer des communautés importantes dans les monastères officiels et à éliminer en même temps les mauvais moines :

« Ceux qui ont une conduite zélée et conforme aux règles de la discipline, dit un décret de 626 qui ne fut pas appliqué [3], doivent être hébergés dans les grands monastères (*sseu* bouddhiques et *kouan* taoïstes). On leur fournira vêtements et nourriture et on veillera à ce qu'ils ne manquent de rien. Mais ceux qui sont incapables de s'appliquer à la pratique des défenses ou que certaines fautes rendent indignes devront tous être renvoyés dans leurs villages (*sang tseu* 桑梓). Que les fonctionnaires intéressés fassent des règlements clairs à ce sujet en s'efforçant de se référer aux enseignements

[1] Le *wei-na* 維那 surtout a un grand rôle dans l'administration interne des communautés. D'après les *Po-tchang ts'ing kouei*, T. 2025, k. 4, *wei-na*, « le karmadāna administre les moines et veille à la discipline. Si un moine [de passage] vient suspendre son bol et ses vêtements au clou (*koua ta*), il examine si son certificat est vrai ou faux. Si, dans la communauté, il y a un sujet de dispute ou si quelqu'un a commis un oubli, il réconcilie les opposants par un arbitrage. L'ancienneté des ordinations, l'ordre des disciples et celui des lits qu'ils occupent, les calendriers et les comptes, il n'est pas de question relative aux religieux, à l'intérieur et à l'extérieur, qui ne soit de son ressort. C'est lui qui, le premier, entonne les psalmodies alternées. Il doit donner ses soins aux moines malades et aux moines décédés... Le *Ki kouei tchouan* [de Yi-tsing] dit : « ...La première syllabe du mot *wei-na* veut dire régler et *na* est la dernière syllabe de karmadāna. Cela veut dire « réjouir la communauté. » Le *Che song lu* dit : « Parce que, dans les monastères, personne ne savait l'heure pour frapper le heurtoir, personne n'enlevait la boue et la poussière, personne n'arrosait la salle de prédication et le réfectoire, personne ne réglait l'ordre successif des lits, personne ne réprimait les moines en cas de dispute, le Buddha institua le karmadāna. »

[2] *Che lao tche*, f. 7 *b*, Cf. *ibid.*, f. 10 *a*, où se retrouvent les mêmes formules : « Si, est-il précisé, le nombre des moines n'atteint pas cinquante, on procédera à un regroupement. Les moines des petits monastères (le terme de *sseu* s'applique alors à tous les lieux de culte habités. Cf. ci-dessus, p. 6) iront dans les plus grands de façon à ce que le nombre [de cinquante] soit atteint. »

[3] *Kieou t'ang chou*, k. 1, décret du cinquième mois de la neuvième année *wou-tö*. Cf. *Fo-ki*, k. 39, p. 363 *a*, qui mentionne ce décret et indique qu'il fut annulé au sixième mois, à la suite d'une amnistie. Il semble qu'il y avait eu des dispositions analogues prises le cinquième mois de la quatrième année *wou-tö* (621) et qui n'avaient pas non plus été suivies d'effet. Cf. *Tseu tche t'ong kien*, k. 189 et *Siu kao*, k. 24, biographie de Houei-tch'eng, p. 633 *c*.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

des deux religions et qu'on mette un terme [également] à ce qui est contraire aux lois [laïques]. »

Au moment des laïcisations de 845, on regroupa les moines restant dans les grands établissements :

« J'ai appris par mes enquêtes que les logements des grands monastères sont à moitié vides. Quant aux petits monastères des quartiers [urbains], ou bien leur propriété est extrêmement réduite, ou bien leurs bâtiments tombent en ruine [1]. Comme le nombre de leurs moines et de leurs nonnes n'est plus suffisant pour le service des établissements, ils devront habiter ensemble [dans les grands monastères] ...Les moines et les nonnes des monastères détruits doivent être rendus à la vie laïque s'ils ne sont pas de bonne conduite et s'ils sont infidèles aux défenses de leur religion... Les autres recevront l'ordre d'entrer dans les grands monastères voisins qui ont des logements pour les recevoir [2]. »

D'une façon générale, les moines chinois semblent avoir eu beaucoup de répugnance pour la vie sédentaire des grands lieux de culte que les pouvoirs laïcs cherchent à leur imposer. Beaucoup voyagent et n'ont pas de résidence fixe. Certains même sont de véritables vagabonds. Ces moines errants surtout sont un objet de souci pour l'administration impériale. Les gens du peuple les hébergent et les cachent volontiers :

« Certains bhikṣu, dit un décret du 4e mois de la 2e années *yen-hing* (472) [3], ne résident pas dans les monastères mais, allant de village en village, ils commettent toutes sortes d'actes illégaux et contraires aux bonnes mœurs depuis de nombreuses années. Il est ordonné d'établir dans le peuple des groupes de cinq [familles] qui seront mutuellement responsables (*siang pao* 相保) et n'auront pas le droit d'héberger des moines non enregistrés (*wou tsi tche seng* 無籍之僧). Qu'on redouble de zèle pour les repérer. Si on en trouve, qu'on les remette aux bureaux des préfectures et des garnisons et, dans le territoire de la capitale, à l'administration locale. Cependant, s'il s'agit de religieux qui vont dans le peuple pour le convertir, en faveur des Trois Joyaux, ceux de l'extérieur seront porteurs d'une pièce (*wen yi* 文移) délivrée par le surveillant général des religieux (*wei-na*) de leur préfecture ou de leur garnison et ceux du territoire métropolitain auront sur eux un certificat aux cachets (*yin tie* 印牒) du surveillant général des moines de la capitale (*tou wei-na*) et des autres autorités ecclésiastiques. C'est seulement après la délivrance de ces autorisations qu'ils auront le droit de voyager. Les contrevenants seront punis [4]. »

[1] Cet état de décrépitude d'un très grand nombre de lieux de culte bouddhiques en Chine, sous les T'ang, est confirmé par un passage du *Siang fa kiue yi king*, cité ci-dessous, p. 274. Dans le même sens, on notera l'importance que la secte du Troisième degré (*san kiai kiao*) attache à la *réparation* des lieux de culte.

[2] Texte d'amnistie de Wou-tsong, publié à l'occasion du sacrifice dans la banlieue sud, le troisième jour du premier mois de la cinquième année *houei-tch'ang*. *Wen yuan ying houa*, k. 429.

[3] *Che lao tche*, f. 6 *b*. Cf. *ibid.*, f. 7 *b*, rapport du directeur des śramaṇa Houei-chen, l'hiver de la deuxième année *yong-p'ing* (509) : « Il y en a qui n'habitent pas dans les monastères mais voyagent et résident parmi le peuple. Si la religion est troublée et s'il y a des abus, tout provient de ces gens-là. Si certains se rendent coupables du délit [de vagabondage], ils seront défroqués et rendus à la vie laïque. »

[4] L'usage du laissez-passer pour les moines subsistera. On en a un spécimen dans un manuscrit de Touen-houang qui date probablement du xe siècle (P. 3975) :

« Le présent moine [répondant au nom de] Pao-ying, partout où il se rendra, préfecture, garnison

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Outre ces moines itinérants que les paysans cachent volontiers, outre les moines irréguliers des petits lieux de culte, il existe un petit nombre de religieux qui font partie de la clientèle des riches laïcs. La 5e année *t'ai-p'ing tchen-kiun* (444), le jour *siu-chen*, l'empereur Che-tsou des Wei du Nord décréta que « quiconque, y compris les princes et les ducs, entretenait en privé des śramaṇa et des magiciens devait les envoyer aux bureaux de l'administration impériale. Il était interdit de les cacher [1] ». A la fin de la dynastie des Wei du Nord, le grand ministre Yu-wen T'ai entretenait en permanence, dans son hôtel particulier plus de 100 maîtres de la loi [2]. Vers l'an 600, le prince de Tsin, le futur Yang-ti des Souei fonda à Kiang-tou le sanctuaire Houei-je et il recruta partout des moines éminents. Le moine Houei-tch'eng eut l'ordre d'y résider et reçut le titre de « moine familial » [3].

Le jour *meou-chen* du 7e mois de la 2e année *k'ai-yuan* (714), l'empereur Hiuan-tsong promulgua le décret suivant : « J'apprends que les familles de fonctionnaires ont souvent une clientèle (*men t'ou* 門徒) de moines et de nonnes bouddhistes ou taoïstes qui vont et viennent en toute liberté chez leurs épouses et leurs enfants... [4] ».

ou sous-préfecture, ne doit pas être arrêté par les autorités administratives. Elles ont ordre de le laisser passer. Le vingt-huitième jour du huitième mois de l'an *yi-wei*. »

Sur la date, se trouve l'empreinte d'un sceau portant, en caractères sigillaires : « Nouveau sceau du commissaire impérial à la surveillance (*kouan-tch'a-che*) des préfectures de Koua-tcheou et de Cha-tcheou ». Ce sceau figure également sur le manuscrit P. 3576 qui est daté de l'année 989. L'an *yi-wei* correspond sans doute ici à 959.

Les laissez-passer portent les noms de *kouo-so* 過所, *hing tie* 行牒 ou *tch'ang tie* 長牒. Cf. R. des Rotours, *Les insignes en deux parties*, T P. XLI, p. 108, n. 1 et le passeport délivré à deux moines japonais le 9 avril 855, document publié par *Tōhōbungakuin*, Tōkyō, 1935. Cf. Niida (N.), *Tōsōhōritsu*, p. 844-845. Le terme de *kouo-so* se rencontre dans la biographie de Wei Yuan-song, célèbre moine défroqué de Tch'eng-tou qui fut conseiller de Wou-ti des Tcheou : « Comme il n'avait pas de laissez-passer, il revêtit des vêtements de laïc ». *Siu kao*, k. 25, p. 657 *c*, 17.

La législation des Tang avait prévu des dispositions spéciales concernant le déplacement des religieux : « Lorsque [les moines et nonnes taoïstes et bouddhistes] se trouvaient dans les familles du peuple, ils ne pouvaient y séjourner plus de trois nuits. Ceux qui sortaient pour une nuit devaient se faire inscrire. Ils ne pouvaient se faire inscrire que sept jours de suite. S'ils devaient parcourir une longue route, les préfectures et sous-préfectures leur remettaient des sauf-conduits (*tch'eng* 程)... » R. des Rotours, *Traité...*, p. 383.

La biographie de Wang Tsin dans le *Kieou t'ang chou* rapporte que ce haut fonctionnaire proboud-dhiste fit remettre à plusieurs dizaines de moines du mont Wou-t'ai des certificats (*fou tie* 符牒) délivrés par la chancellerie impériale afin qu'ils puissent être envoyés dans les préfectures et sous-préfectures où ils devaient procéder à des prêches publics et à des quêtes. Les sommes recueillies devaient servir aux embellissements du monastère Kin-ko du mont Wou-t'ai dont Wang Tsin était un des grands bienfaiteurs.

[1] *Wei chou*, k. 4, f. 2 *b*; k. 114, f. 4 *b*.

[2] *Ta t'ang nei tien lou*, T. 2149, k. 5, Tcheou tchong king yao, p. 271 *b*.

[3] *Siu kao*, k. 24, p. 633 *b*, biographie de Houei-tch'eng (555-630). Sur le terme de *kia-seng* 家僧, ci-dessous, n. 5. Le fait que Houei-tch'eng est qualifié de *kia seng* indique que le monastère fondé par le prince de Tsin devait être considéré comme une chapelle de famille. Les lieux de culte créés par les grands personnages ont très souvent pour fonction d'assurer la perpétuité du culte familial. Cf. p. 273.

[4] *Ts'ö fou yuan kouei*, k. 159, f. 11 *b*. Cf. *T'ang houei yao*, k. 49, f. 6 *b*.

Les empereurs ont leurs moines privés. Sous Wou-ti des Leang, ces religieux portent le nom de *kia-seng* (« moines familiaux »). Plusieurs religieux célèbres furent *kia-seng* chez l'empereur Wou : Seng-k'ie-p'o-lo (*Siu kao*, k. 1, 426 *a*), Fa-tch'ong (*ibid.*, k. 5, p. 461 *b* : « La septième année *t'ien-kien* (508), l'empereur Wou pria Fa-tch'ong (451-524) de devenir un des moines de sa maison et il ordonna qu'on lui fournisse char, bœufs, domestiques, vêtements, boisson et nourriture de façon à ce que ces biens ne

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Moines errants et religieux hébergés par les laïcs formaient donc une partie du monacat irrégulier. Mais ce sont les monastères eux-mêmes qui abritent le plus grand nombre de faux moines (*wei-lan seng*) [1]. Dès le début du Ve siècle, on s'était plaint à la Cour de voir les monastères servir de refuges aux paysans désireux d'échapper à leurs corvées, aux condamnés et aux esclaves fugitifs [2] :

« Ceux qui fuient leurs corvées [en se faisant moines] sont en foule dans les campagnes. Les fugitifs emplissent les monastères et les temples bouddhiques. C'est au point que les milliers de vauriens qu'il y a ainsi dans une sous-préfecture pourraient former des villages et que les fainéants (*yeou che*) réunis sont aussi nombreux que la population d'une ville entière. » Telles étaient les critiques faites par Houan Hiuan dans un rapport du 12e mois de la 1re année *yong-che* (404) [3]. Au début du VIe siècle, il existait dans les monastères du Sud une forte proportion de laïcs tonsurés et l'ordination privée des esclaves était courante dans le Nord [4]. Un décret du 2e mois de la 10e année *k'ai-yuan* (722) signale que les moines entretiennent des groupes privés de disciples (*yang sseu men*) [5]. En 731, alors que les ordinations avaient été suspendues depuis 712, l'empereur apprend qu'il y a, en dehors du territoire de la capitale, de jeunes moines et nonnes de moins de 30 ans [6].

lui manquent en aucune saison»), Houei-tch'ao (*ibid.*, k. 6, p. 468 *b*), Seng-ts'ien (435-513) (*ibid.*, k. 6, p. 476 *a*).

Sous les T'ang, il existait au Palais une « chapelle intérieure » (*nei tao-tch'ang* 內道場) au service de laquelle étaient affectés un nombre de moines équivalent à celui d'un grand monastère. Sur le *nei tao-tch'ang* à l'époque de Tai-tsong (763-779), *Kieou t'ang chou*, k. 118, biographie de Wang Tsin, ci-dessous, p. 282.

Dès le début du VIIIe siècle le privilège des chapelles privées fut étendu aux princesses impériales : à partir de 711, elles furent autorisées à avoir des « cours de mérites » (*kong-tö yuan* 功德院) où elles entretenaient sans doute des religieux de leur choix. *Fo ki*, k. 40, p. 373 *a*, deuxième année *king-yun*. Sur les développements de cette institution et son extension sous les Song, ci-dessous, p. 295-296.

[1] L'expression *wei lan* 僞濫 s'applique à toutes les formes de fuite devant le fisc et les réquisitions impériales. Cf. *Kieou t'ang chou*, k. 105, biographie de Yu-wen Yong : « [Au début de l'ère *k'ai-yuan* (713-741)]... les gens de l'empire s'étaient enfuis sans laisser de trace afin d'échapper à leurs redevances et il y avait beaucoup de « fraudes et d'abus » *wei lan* ». Le même texte fait plus loin allusion aux « familles d'hôtes » qui avaient récemment trouvé des protecteurs (*sin fou k'o hou* 新附客戶). Les ordinations privées ne sont qu'un des aspects de cette fuite devant le fisc et de cette recherche des protections privées.

[2] Le même phénomène s'est produit en Inde : « Parmi les śramaṇa, certains se font religieux parce qu'ils sont endettés [la répétition des dettes des personnes entrées en religion n'est pas admise], certains parce qu'ils redoutent le souverain, certains parce qu'ils sont pauvres, certains parce qu'ils désirent vraiment se débarrasser de la douleur des existences présentes et futures ». *Milindapañha*, trad. P. Demiéville, p. 103.

[3] *Kouang hong*, k. 12, p. 85 *a*, rapport de Houan Hiuan suivi d'une réponse du moine Houei-yuan.

[4] Ci-dessous, p. 112. « Tous ces gens-là, dit Kouo Tsou-chen dans son rapport, ne sont pas inscrits sur les registres de recensement. »

[5] Ci-dessus, p. 9.

[6] Ci-dessous, p. 49. Les ordinations officielles, interrompues au début du règne de Hiuan-tsong, ne reprirent que vers l'année 741, à l'instigation du maître cingalais Amoghavajra. Cf. *Fo ki*, k. 40, p. 375 *b*, 2-3, vingt-neuvième année *k'ai-yuan*.

Sous les T'ang, une loi prévoyait une peine de cent coups de bâton pour toute personne entrée clandestinement en religion et cette peine pouvait aller jusqu'aux travaux forcés si le coupable s'était fait rayer des listes de la population imposable [ce qui semble indiquer que les entrées en religion ne s'accompa-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

C'est par le moyen des « ordinations privées » (*sseu tou* 私度), faites de leur propre chef par les moines, que se recrute l'essentiel du monacat irrégulier. Le décret qui signale, en 722, l'existence de groupes privés de disciples explique la formation de ce monacat non officiel.

Le monde des moines, en Chine, apparaît formé par une multitude de petits groupes indépendants qui ont pour patron des religieux dont l'ascendant ou les doctrines attirent un nombre plus ou moins grand de moines et de laïcs. Il y a ainsi, autour du même maître, quelques disciples ou parfois même plusieurs centaines. Au contraire, les monastères ne constituent que des unités administratives assez lâches et, lorsqu'ils sont importants, ils groupent à l'intérieur de leurs divers bâtiments (*yuan* 院) plusieurs écoles spécialisées dans une discipline particulière (vinaya, récitation, traduction, dhyāna...). On conçoit que, dans ces conditions, l'ensemble formé du maître et de ses disciples qui constitue une unité analogue à celle de la famille laïque puisse prendre le caractère d'un groupement privé et qu'il échappe plus ou moins à l'autorité des *san kang* 三綱 (doyen, abbé et surveillant). Ce que les textes désignent sous le nom d'« ordinations privées » fait précisément allusion aux entrées en religion qui sont faites, non pas sous le contrôle des chefs administratifs des établissements et des fonctionnaires laïcs, mais à l'intérieur des groupes de disciples.

* * *

Régime fiscal des biens des communautés

Pour les religieux, les biens communs du Saṃgha constituent une propriété inaliénable et sacrée [1]. Leur appropriation est, selon une croyance répandue chez les moines et dans le peuple, la cause de supplices infernaux et d'une déchéance, au moment de la future renaissance, à l'état de bête ou d'esclave [2]. Cependant, les biens des communautés bouddhiques n'ont jamais été en fait libérés de tous impôts. L'État et, pour leur propre compte, certains fonctionnaires ont prélevé des taxes sur les propriétés de l'Église bouddhique. On a sans doute, en cela, une preuve de la propension assez marquée des classes dirigeantes à l'incroyance; en revanche, les anecdotes qui illustrent les effets redoutables du détournement des biens permanents (*tch'ang-tchou wou* ou *seng wou*) sont de caractère nettement populaire.

Même si les exemptions paraissent avoir été nombreuses, elles sont toujours restées exceptionnelles. Il y avait une diversité de statuts pour les biens de chaque communauté et pour leurs dépendants eux-mêmes [3], mais, par delà cette diversité, une

gnaient pas toujours d'une radiation des listes des imposables]. Les fonctionnaires et les chefs de monastère subissaient la même peine lorsqu'ils avaient favorisé la chose par leur silence. Les fonctionnaires qui délivraient de leur propre chef des diplômes d'ordination étaient passibles de cent coups de bâton pour chaque moine ordonné de façon privée (*sseu tou* 私度) et la plus haute peine, le bannissement à 3.000 *li*, était atteinte avec dix-sept faux certificats d'ordination. *T'ang lu chou yi*, k. 13, éd. Tchou K'o-pao, f. 3 *b*.

[1] Cf. ci-dessous, p. 67-69. Ce principe n'a pas toujours été respecté par les moines eux-mêmes.

[2] Ci-dessous, p. 237-240.

[3] Cf. ci-dessous, p. 109-112, 123-126.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

opposition générale entre les établissements qui étaient officiellement reconnus et ceux dont l'existence était seulement tolérée. Les monastères avaient un intérêt primordial à s'assurer la protection des empereurs. Celle-ci se marquait par l'octroi d'un nom officiel (*ngo* 額) : c'était là le moyen d'éviter, à l'avenir, toute confiscation et la destruction même du lieu de culte. Un passage très altéré du *Che lao tche*[1] semble indiquer que la pratique du *ngo* accordé par les empereurs remonte à la fin de la dynastie des Wei du Nord : les panneaux portant, à la porte d'entrée principale des monastères, le nom qu'ils avaient reçu à titre officiel révélaient sans doute dès cette époque si les lieux de culte étaient reconnus par la Cour et, plus tard, s'ils faisaient partie du contingent régulier des monastères d'État[2]. Lorsque l'empereur Wen des Souei déplaça sa capitale, il fit exposer, au bas des degrés de la salle principale du Palais, cent panneaux qui portaient des noms de monastères. Un ordre précisait que ceux qui étaient en mesure de réparer ou de faire construire des établissements religieux pouvaient les prendre[3]. On connaît d'ailleurs plusieurs cas où les empereurs décidèrent de l'octroi de noms officiels : en 690, l'impératrice Wou Tsö-t'ien, décréta qu'il y aurait, dans chaque préfecture, un monastère portant le nom de Ta-yun sseu[4]. En 705, en souvenir de l'avènement des T'ang, on baptisa dans chaque préfecture, un monastère du nom de Long-hing sseu[5]. En 738, le 1er jour du 6e mois de la 26e année *k'ai-yuan*, chaque préfecture eut le droit d'avoir son K'ai-yuan sseu[6].

C'est surtout à partir des Souei que la distinction entre le bouddhisme officiel et le bouddhisme irrégulier a pris des contours plus précis en même temps que se renforçait le contrôle de l'État, et c'est à partir de cette époque que cette distinction a servi de règle dans la politique religieuse de la Cour. Jusqu'alors, tous les lieux de culte étaient compris dans les recensements et ils avaient droit indistinctement, semble-t-il, à la protection de l'empereur; c'est de même, de façon indistincte, qu'ils subirent les effets des mesures de répression antibouddhiques décidées par Wou-ti des Tcheou, à la fin du VIe siècle. Par la suite, sous les T'ang, on sut montrer plus de discernement : de même que les religieux ordonnés en privé (*sseu tou*) furent les premières victimes des laïcisations — c'est pour eux surtout que sont institués des examens destinés à purger le monacat de ses membres les moins instruits —, de même, ce sont les lieux de culte qui n'ont pas été reconnus par la Cour qui sont les premiers fermés ou détruits sous les empereurs les moins favorables au développement du bouddhisme. Le plus souvent, il s'agit de petits sanctuaires, de chapelles et d'ermitages qui sont nombreux dans les campagnes et dans les quartiers populaires des grandes villes.

(1) *Che lao tche*, f. 10 *a*, 2.

(2) Selon un usage qui est attesté tardivement, les noms officiels étaient précédés des caractères *tch'e sseu* 勅賜 : « conféré par ordre de l'empereur ».

(3) *Leang king sin ki*, paragraphe Che kiai tong tche pei kien Fa-ni sseu. Autre exemple : en 592, un lieu de culte privé reçoit le nom de Miao-cheng sseu. L'empereur écrit lui-même ce nom sur le panneau qui doit être placé à l'entrée. Ci-dessous, p. 109.

(4) *Kieou t'ang chou*, k. 6, f. 3 *a*; *Sin t'ang chou*, k. 4, f. 4 *b*.

(5) C'est dans les Long-hing sseu et Long-hing kouan qu'avaient lieu les cérémonies officielles sous les T'ang. Cf. R. des Rotours, *Traité*, p. 83. Touen-houang avait son Long-hing sseu.

(6) On profita souvent de ces mesures de bienveillance pour en étendre abusivement les bénéfices : de sorte qu'il y avait parfois plusieurs monastères officiels du même nom dans les mêmes préfectures,

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

La 2e année *sien-t'ien* (713), Hiuan-tsong [1] ordonna au commissaire impérial enquêteur (*ts'ai-fang-che*) Wang Tche-yin de procéder, dans les préfectures, à la destruction de tous les établissements bouddhiques qui n'avaient pas reçu de l'empereur un acte de reconnaissance officielle (*wou tch'e sseu-yuan* 無勅寺院) [2]. Il ne semble pas que cet ordre ait été suivi d'effet, mais, quatorze ans plus tard, une mesure analogue fut mise à exécution :

« La 15e année *k'ai-yuan* (727), il y eut un ordre impérial qui exigea la destruction de toutes les petites chapelles de village et de quartier (*ts'ouen fang fo-t'ang* 村坊佛堂). Leurs objets de piété (?) [3] devaient être transférés dans les monastères les plus proches. Quant aux grandes chapelles, on devait en obstruer les portes. Ce fut partout un grand émoi, dans les milieux officiels et privés. » On raconte que, lorsque cet ordre impérial parvint à Li Hiu, le sous-préfet de Sin-si, dans la préfecture de Yu-tcheou, il était ivre. Il eut une crise de fureur démente et tua tous ceux qui se permirent de démolir les chapelles, de telle sorte que la plupart d'entre elles demeurèrent intactes dans le territoire qu'il administrait. La légende veut que ce bel acte de foi ait valu à Li Hiu une atténuation des châtiments qu'il subit aux enfers pour sa cruauté [4].

A la fin de l'ère *ta-li*, en 778, Li Chou-ming proposa de détruire les ermitages (*lan-jo*) et les lieux de culte (*tao-tch'ang*) qui étaient dépourvus de nom officiel (*wou-ming*) [5].

Lors des grandes répressions des années 842-845, ce furent les tours de montagne (*chan-t'ai* 山臺) et les établissements campagnards (*ye-yi* 野邑), ou encore, selon le terme employé par la plupart des sources, les ermitages (*lan-jo* 蘭若) qui furent les premiers démolis [6]. Ce n'est qu'en dernier que l'empereur résolut de faire détruire les grands monastères; encore, en conserva-t-il un petit nombre pour la célébration du culte bouddhique officiel.

En 955 enfin, sous les Tcheou postérieurs, au moment de la dernière des plus célèbres réformes officielles du bouddhisme, un décret promulgua que : « La véritable doctrine bouddhique [a pour but de] promouvoir le bien dans le monde. Mais, si l'on veut exalter cette bonne doctrine, il faut distinguer les éléments vicieux des bons éléments. A partir de maintenant, il est interdit d'ordonner des moines et des nonnes en privé. Ceux dont les parents ne peuvent être entretenus [par d'autres membres de leur famille] n'ont pas le droit d'entrer en religion. Quant aux monastères qui n'ont pas été reconnus par l'empereur (*wou tch'e sseu-chö*), ils doivent tous être désaffec-

[1] Une série de mesures prises par Hiuan-tsong au début de son règne mit un arrêt au développement abusif des constructions et des moines qui fut un des traits marquants de la fin du VIIe et des premières années du VIIIe siècle.

[2] *Fo ki*, k. 40, p. 373 *a*. La même année, le moine Houei-yun venait de fonder un monastère dans la préfecture de Pien et il l'avait dénommé Kien-kouo sseu. A cause d'un prodige, l'empereur octroya à ce monastère le nom (*sseu ming*) de Ta-siang kouo sseu. On a là un bon exemple de l'incohérence apparente de la politique religieuse des empereurs : en fait, il s'agit toujours de protéger le culte officiel et de mettre un frein au développement de la religion privée.

[3] Le terme employé ici est celui de *kong-tö* : œuvres pieuses. Cf. ci-dessous, p. 284.

[4] *Fo ki*, k. 40, p. 374 *a-b*.

[5] *Kieou t'ang chou*, k. 127, biogr. de P'eng Yen. Cf. p. 292.

[6] Tou Mou, *Fan tch'ouan wen tsi*, k. 10, *loc. cit.*, p. 135.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

tés [1] ». Une version plus complète de ce décret précise que «les monastères et établissements qui ont été reconnus officiellement par l'octroi d'un nom (*yeou tch'e ngo sseu-yuan*) dans les villages et les quartiers des villes, dans les différentes circonscriptions de l'empire, devaient tous être conservés comme par le passé. Mais ceux qui n'avaient pas reçu leur nom de l'empereur (*wou tch'e ngo tchö*) devaient tous être détruits ou désaffectés. Ce qu'ils abritaient comme objets de piété (? *kong-tö*) [2], comme statues bouddhiques ainsi que leurs moines et leurs nonnes devaient être affectés aux monastères subsistants, qui les recevraient [3] ».

Une anecdote rapportée par le *Fo tsou t'ong ki* [4] montre comment, dans la pratique, le privilège de l'inscription sur la liste des monastères officiels était parfois acquis par certains établissements. Les accointances de certains moines avec les personnes les mieux placées dans les bureaux de l'administration centrale, quelques cadeaux pouvaient avoir beaucoup d'effet.

Le moine Fa-hiang du monastère Ling-yen de Ts'i-tcheou s'était rendu à la capitale pour demander l'octroi d'un nom officiel (*ngo*) pour le monastère où il résidait. Il avait pris dans ses bagages 100 pièces de tissu et deux ânes qu'il destinait au fonctionnaire qui saurait lui obtenir cette faveur. Mais, fort heureusement, il rencontra au Palais un des bienfaiteurs en titre (*t'an-yue, dānapati*) de son monastère, introducteur des visiteurs aux audiences impériales (*t'ong-che-chö-jen*), qui lui permit d'obtenir ce nom officiel sans bourse délier. Fa-hiang en profita pour s'acheter de la soie, de l'encens, des remèdes et d'autres articles sur le marché en prélevant 30 pièces de tissu sur les 100 pièces qui lui avaient été confiées.

C'est involontairement qu'un texte de ce genre nous renseigne sur les mœurs qui avaient cours dans les bureaux de l'administration impériale; le but de l'auteur n'était pas de révéler une pratique si courante qu'il n'y avait pas lieu d'en faire état, mais de rappeler les supplices infernaux qui attendaient ceux qui détournaient à leur profit les biens de l'Église : Fa-hiang, dit-on, mourut de mort violente et fut précipité dans les enfers.

Ainsi, on ne peut pas dire qu'il y ait un principe absolu qui accorde des privilèges déterminés aux établissements bouddhiques. Tout est affaire de relations et de circonstances. D'une façon générale, les grands moines qui vivent dans l'entourage de l'empereur ont beaucoup fait pour l'extension du nombre des monastères ayant un nom officiel et pour celle de leurs exemptions fiscales. Dans une requête présentée la 2e année *kouang-tö* (764), Pou-k'ong, ce religieux originaire de Ceylan et dont l'influence fut si grande à la cour des T'ang sous les règnes de Sou-tsong et de Tai-tsong, demandait que 49 moines de différents monastères fussent affectés au Ta-hing-chan sseu [5] et il priait l'empereur, étant donnée la pauvreté de cet établissement, d'avoir la bonté de l'exempter de ses taxes et impôts divers : *fang tchou tsa tch'ai k'o* 放諸雜差科 [6].

[1] *Fo ki*, k. 42, p. 392 *b*.
[2] Cf. ci-dessous, p. 284, sur le sens qu'il faut sans doute donner au terme *kong-tö*.
[3] Décret cité par DE GROOT, *Sectarianism*, I, p. 73.
[4] *Fo ki*, k. 39, p. 360 *c*, seizième année *k'ai-houang* (595).
[5] C'était le monastère où résidait Pou-k'ong.
[6] *Pou k'ong piao tche*, k. 1, p. 831.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Les textes mentionnent les exemptions particulières dont jouissaient certains biens des communautés bouddhiques et ce seul fait prouve que l'immunité fiscale n'était pas de règle. D'ailleurs, si l'on pense à la diversité des modes d'acquisition qui ont permis à l'Église bouddhique de constituer son riche patrimoine, la diversité des statuts fiscaux n'a rien de surprenant. Il y a des biens qui proviennent de dons des empereurs, d'autres qui ont été reçus en offrande des particuliers, d'autres qui ont été acquis par achat, d'autres enfin que les moines et les communautés se sont appropriés par des voies irrégulières. Dans la pratique, l'immunité dont devraient bénéficier les « biens permanents »[1], en tant que propriété consacrée, ne joue que de façon discriminative au profit des établissements officiels et des biens donnés par les empereurs ou qui ont reçu, postérieurement à leur acquisition, le privilège de l'exemption fiscale : dans une très large mesure, les terres, les dépendants de toute sorte, les immeubles commerciaux et les installations industrielles des monastères restent soumis à l'impôt.

Le monastère A-yu-wang, fondé la 1re année *yi-hi* des Tsin orientaux (405) ne reçut son nom officiel que la 3e année *p'ou-t'ong* (522) : à cette occasion sans doute, l'empereur Wou des Leang l'exempta de ses redevances en céréales (*fou*) et de ses impôts en tissu (*tiao*)[2]. De même, avant que la requête de Pou-k'ong citée plus haut n'ait été agréée par Tai-tsong, le Ta-hing-chan sseu restait soumis à des impositions diverses qui devaient être identiques à celles qui pesaient sur les biens des laïcs. La possession des esclaves et l'emploi d'ouvriers agricoles étaient taxés[3]. Le monastère d'Asie centrale dont on a retrouvé des fragments de comptes à Mazār-tāgh[4] payait de très lourds impôts pour ses domestiques (*kia-jen*) : « 1.730 sapèques remises au nommé Tch'e-yao-yao qui est *houa-p'an*[5] du quartier Tcheng-cheng pour rembourser la taxe (*chouei*) perçue à cause du domestique Si-mo-tcheng et le prix de la paille et des deux liens (?)... »

Les mêmes formules, avec d'autres noms, apparaissent dans d'autres fragments de comptes du même monastère; la taxe est successivement de 1.730, 200, 200, 550 et 800 sapèques. Étant donnée son importance, il est probable qu'elle était payée annuellement et sans doute, comme l'indique la date des versements, à la fin ou au début de l'année[6].

Outre les dépendants, boutiques de commerce, comptoirs de prêts et installations industrielles semblent avoir formé une classe de biens sur lesquels l'administration

(1) Sur ce terme et cette notion, ci-dessous, p. 63 et suiv.

(2) Ci-dessous, p. 115.

(3) On sait, par un passage du Traité économique du *Souei chou* (cf. trad. Balazs, p. 165), que les propriétaires de *pou-k'iu* et d'esclaves payaient pour eux une taxe à l'administration. D'après un règlement de 769, les propriétaires privés devaient payer sept cents sapèques pour un serf à demeure et cinq cents sapèques pour un ouvrier agricole temporaire. *T'ang houei yao*, k. 83, f. 11 *a-b*.

(4) Sur la rive gauche de la rivière de Khotan.

(5) Il semble, dit Chavannes, que le *houa-p'an* fût un fonctionnaire chargé de percevoir certaines taxes dans un quartier déterminé.

(6) Chavannes, *Documents chinois...*, n° 969, ligne 12; n° 970, lignes 9 et 12 et n° 971, ligne 13. Les dates des versements connues sont le vingt-neuvième jour du onzième mois et le vingt-deuxième jour du premier mois. L'expression « pour le prix de la paille et des deux liens » reste énigmatique.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

impériale renonçait difficilement à exercer son contrôle [1] et la demande qui fut faite en 811 par les moines de la capitale pour que les moulins de leurs domaines fussent exemptés de taxes avait été catégoriquement repoussée [2].

Enfin, bien que le fait ne soit guère mis en lumière par les documents qu'on possède, il est probable que les fonctionnaires locaux ont très souvent outrepassé leurs droits et tiré des bénéfices appréciables des taxes dont ils imposaient, de leur propre chef, les biens des communautés bouddhiques. Ce furent parfois les biens des religieux décédés qui étaient confisqués par l'administration. Un ordre de Tö-tsong rappelait que, selon une ancienne règle, la part restante des biens des moines décédés devait être dévolue à toute la communauté [3]. Cependant, depuis quelque temps, ces biens étaient confisqués par les fonctionnaires locaux, sous le prétexte de certaines affaires litigieuses [4].

Un sūtra apocryphe qui date sans doute de l'époque des T'ang consacre quelques lignes à ces abus de pouvoir [5] : « Fils de bonne famille, dans l'époque à venir, les fonctionnaires laïcs (*sou kouan*) ne croiront pas à la rétribution des bons et des mauvais actes (*tsouei fou*) et ils arracheront ses biens au Saṃgha au moyen de taxes. Certains imposeront les animaux, les grains et jusqu'au moindre brin d'herbe (« jusqu'à un poil ») appartenant au Saṃgha. Certains emploieront à leur usage personnel les esclaves des Trois Joyaux. Certains iront en char avec les bœufs et les chevaux des Trois Joyaux. Et pourtant, aucun fonctionnaire laïc n'a le droit de profiter [6] des esclaves et des animaux des Trois Joyaux : ils n'ont même pas droit aux salutations d'un esclave des Trois Joyaux... Je le déclare aux fonctionnaires laïcs, partout où il y a des interdictions strictes relatives aux impositions et aux taxes [7], qu'ils prennent bien garde de ne pas taxer les bhikṣu. Car ceux qui imposent les religieux commettent un péché incommensurable. »

Le principe d'origine bouddhique qui veut que les biens du Saṃgha, les biens dits permanents (*tch'ang tchou*), constituent une propriété inaliénable et qui devrait,

[1] Le texte d'amnistie publié par l'empereur Chouen-tsong, à l'occasion de son avènement, en 803, donne une liste des biens en question :

Il était ordonné aux commissaires impériaux aux domaines et aux manoirs (*tchouang tchai che*) de ne pas réclamer les impôts exigibles pour la période allant de la première année *hing-yuan* (784) jusqu'au treizième jour du dixième mois de la douzième année *tcheng-yuan* (804) pour : les boutiques (*tien-p'ou* 店鋪), les garages à chariots (*tch'ö-fang* 車坊), les moulins des jardins (*yuan wei* 園 [illegible]) et les terres en friche (*ling ti* 零地), impôts qui auraient dû être versés par les simples particuliers (*po-sing*) et les personnes de toutes conditions (*tchou sö jen*) et dont le montant en grain, en argent liquide, en tissus de soie, en fourrage et autres denrées s'élevait au total de 520.000 [ligatures ?] et quelques. *Ts' ö fou yuan kouei*, k. 491.

Le régime fiscal des biens immobiliers de l'Église bouddhique à l'époque Yuan présente la même diversité qu'au VIe siècle et sous les T'ang. Cf. P. Ratchnewsky, *Un code des Yuan*, Introduction.

[2] Ci-dessus, p. 142.

[3] Sur ce principe de la discipline monacale, ci-dessous, p. 81 et suivantes.

[4] *Fo ki*, k. 41, p. 379 *b*. Cf. *ibid.*, k. 54, p. 472 *b*.

[5] *Siang fa kiue yi king*, T. 2870, p. 1337 *b*.

[6] Le texte emploie ici l'expression *koua ta* qui signifie littéralement « accrocher [son froc et son bol] au clou » : allusion au droit qu'avaient les religieux de passage dans un monastère d'être nourris et logés gratuitement.

[7] Il s'agit sans doute des biens qui ont été exemptés d'impôts par faveur spéciale de l'empereur.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

de ce fait, être soustraite à toute imposition de la part du pouvoir laïc et la règle politique qui vise à favoriser uniquement les formes officielles du bouddhisme sont indépendants : la variété des statuts fiscaux est en contradiction avec une conception religieuse qui est, dans son principe, universelle.

* * *

Formes indirectes d'imposition

Dans les périodes de difficultés financières, c'est une solution séduisante pour les gouvernants que d'hypothéquer l'avenir. Les ventes de titres et d'offices qui assurent une immunité fiscale à leurs acquéreurs sont un des procédés auxquels l'administration impériale a eu souvent recours. Grades mandarinaux, titres de noblesse, mais aussi, avec l'apparition du bouddhisme, hautes fonctions ecclésiastiques, tels sont les objets de ce commerce dont le bénéficiaire immédiat est le gouvernement impérial mais dont profitent, à longue échéance, les riches particuliers. La pratique réapparaît périodiquement en Chine.

Un passage du Traité économique du *Wei chou* fait état de la vente d'offices et de titres à la fin des Wei du Nord. Les guerres de l'époque et le déficit budgétaire expliquent assez pourquoi on eut alors recours à cet expédient. Le même texte révèle ainsi quel pouvait être le recrutement des grands dignitaires du « clergé » bouddhique de cette période [1] :

Après la bataille de Ho-yin, au Honan actuel, et les troubles provoqués par Eul-tchou Jong, l'empereur Tchouang (528-529) mit en application un plan relatif à la vente des offices. « On était fait marquis à titre nominal (*san-heou*) [2] pour 8.000 *che* [de grains], comte (*san-po*) pour 6.000, vicomte (*san-tseu*) pour 4.000 et baron (*san-nan*) pour 3.000. Les gens en charge qui apportaient 700 *che* étaient promus d'un rang... Les śramaṇa qui apportaient 4.000 *che* de millet au grenier de la capitale recevaient la fonction de Directeur des śramaṇa ([*cha-men*]*t'ong*) dans leur préfecture. S'il n'y avait pas de place dans cette préfecture, on leur donnait ce poste dans une grande préfecture ou dans une commanderie. Si le millet était versé, non pas au grenier de la capitale, mais à celui d'une préfecture extérieure ou d'une commanderie, pour 3.000 *che* on était fait [*cha-men*] *tou-t'ong* (Directeur général des śramaṇa) dans les commanderies de la capitale mais selon la règle en usage dans les préfectures [3]. Pour 500 *che* apportés au grenier de la capitale on était fait Surveillant (*wei-na, karmadāna*) de sa propre commanderie et s'il n'y avait pas de place, on était fait Surveillant d'une commanderie extérieure. Ceux qui versaient 700 *che* de millet aux greniers des préfectures ou des commande-

[1] Sur la mentalité et le comportement de ces grands moines, ci-dessous, p. 178.

[2] Le mot *san* indique qu'il s'agit d'un simple titre, sans apanage effectif.

[3] Il semble qu'il faille comprendre : avec un grade inférieur, car il n'est pas logique que pour le même versement on reçoive un poste plus élevé.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

ries extérieures ou bien 300 *che* au grenier de la capitale étaient faits *wei-na* (Surveillants) dans les sous-préfectures [1]. »

Il ne semble pas qu'à la fin des Wei du Nord les ordinations elles-mêmes aient fait l'objet d'un commerce : la corruption est surtout sensible dans les hautes classes du monacat, chez les dignitaires ecclésiastiques. Si les titres de *cha-men t'ong* et de *tou-wei-na* sont vendus par l'administration impériale, c'est parce que la nomination à ces postes dépend uniquement de l'empereur et parce que cette hiérarchie à demi laïque est une création du pouvoir impérial. L'ordination reste une affaire religieuse et sur laquelle les pouvoirs politiques n'ont qu'un droit de contrôle très limité. Il n'en est plus de même à l'époque des T'ang : toutes les ordinations et tous les transferts de religieux d'un monastère à l'autre sont soumis à l'autorisation préalable de l'empereur. L'emprise de l'État s'est accentuée. Or, ces conditions nouvelles rendent compte de la pratique des ordinations de faveur, acquises par l'intermédiaire des grands personnages de la Cour, des membres de la famille impériale qui ont établi leur monopole sur les ventes de titres au début du VIIIe siècle.

« Actuellement, dit Sin T'i-feou dans un rapport qu'il présenta à l'empereur en 707 [2], ceux qui y mettent le prix ou bien ceux qui ont des appuis en haut lieu sont tous ordonnés śramaṇa [3] et, de même, tous ceux qui veulent échapper aux corvées imposées par l'État et ceux qui se livrent à toutes les malhonnêtetés. Seuls les pauvres et les gens de bien ne sont pas encore ordonnés. Comment faire régner l'ordre dans ces conditions? Où se procurer les taxes et les impôts? D'où tirer les corvées? Je pensais qu'être religieux c'était abandonner le monde, renoncer à former des partis et n'avoir aucun attachement égoïste. Eh bien, ces gens-là ne s'occupent qu'à s'enrichir et à trafiquer pour leur bien-être. Ils se soutiennent mutuellement, forment des factions (*tang*), ont des épouses et des enfants... »

Dans ce rapport, Sin T'i-feou s'attaque de façon précise aux faveurs excessives concédées par l'empereur Tchong-tsong aux princesses de la famille impériale. Or, le *T'ong-kien* [4] rapporte que, sous le règne de cet empereur (705-709), les princesses Ngan-lo et Tch'ang-ning, ainsi que l'impératrice Wei procuraient des grades mandarinaux (*kouan-tsio*) pour 300.000 sapèques et des ordinations monacales, pour 30.000. Cette source ajoute que ces titres étaient même fournis aux gens de rien et aux esclaves [5].

On peut donc penser que les requêtes présentées à l'empereur pour qu'il procède à des ordinations de religieux sont le plus souvent à cette époque la conséquence d'un

[1] *Wei chou*, k. 110, f. 6 *a-b*.

[2] Ce rapport de Sin T'i-feou (qui fut fonctionnaire de droite chargé de reprendre les oublis de l'empereur, *tso yi-che*) est daté de la première année *king-long* (707) dans le *Wen yuan ying houa*, k. 698 (*Kien Tchong-tsong tche kong-tchou fou-kouan chou*) et de la deuxième année *king-yun* (711) dans le *T'ang houei yao*, k. 48, f. 12 *a-b*. C'est évidemment la première date qui est exacte, car Tchong-tsong ne régnait plus en 711. Cf. encore *Kieou t'ang chou*, k. 101, biogr. de Sin T'i-feou.

[3] Le *cha-mi* du *T'ang houei yao* est sans doute pour *cha-men*, qui est la leçon donnée par le *Wen yuan ying houa*.

[4] *Tseu tche t'ong kien*, k. 209, f. 2 *b*.

[5] De même, Sin T'i-feou, dans ses remontrances à l'empereur, se plaint de ce que les riches marchands étaient tous entrés grâce à ces ventes de titres dans « la classe des personnes à cordons et à bonnet » (c'est-à-dire des grands dignitaires laïcs) et de ce que des danseurs de profession et des pratiquants de la sorcellerie s'étaient tous installés aux bonnes places.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

marché conclu avec les candidats à l'ordination. L'accord des textes est assez net pour qu'on puisse dater avec précision le début de cette pratique et pour que son mécanisme ne fasse pas de doute. Elle persista, semble-t-il, jusqu'à l'avènement de Hiuan-tsong.

« Depuis l'ère *chen-long* (705-706), dit un rapport de Yao Tch'ong, les princesses et les autres membres de la famille impériale [1] font tous des requêtes à l'empereur pour demander qu'on procède à des ordinations. Ils emploient même leurs propres richesses à construire des monastères et chaque fois qu'il y a un ordre impérial (*tch'e*) [pour sanctionner ces constructions] [2], cela a été l'occasion d'irrégularités et d'abus... [3]. »

« Depuis Tchong-tsong (705), dit le *Fo tsou t'ong ki* dans un paragraphe daté du 1er mois de la 2e année *k'ai-yuan* (714), les gens de la noblesse présentaient des mémoires à l'empereur pour que l'on ordonnât des moines. Dans les riches familles du peuple (*fou hou*), les hommes adultes et en pleine force se faisaient tonsurer en grand nombre afin d'échapper aux corvées. [C'est pourquoi] le président du grand secrétariat impérial Yao Tch'ong présenta un rapport où il demandait qu'on interdît les ordinations. Le bouddhisme, disait-il, n'est pas [une religion] extérieure; on ne le comprend qu'en son propre esprit. Quant à ses manifestations, elles ont pour but d'assurer aux êtres la prospérité et la paix. L'empereur suivit son avis et ordonna aux fonctionnaires en charge de procéder à une épuration (*cha-t'ai* 沙汰) des moines et des nonnes. Douze mille religieux abusifs (*wei-lan*) eurent ordre de retourner à la vie laïque [4]. »

Mais les indications fournies par un autre mémoire, qui fut présenté à l'empereur dans les premières années du VIIIe siècle, sont plus précises [5] :

« Les gens ordonnés sont si nombreux aujourd'hui que les vêtements sombres des religieux emplissent les chemins [6]. C'est une règle générale maintenant de préférer les gens sans conduite [7] à ceux qui ont des connaissances scripturaires et de la moralité (*yeou king ye*). Ces individus vont se mettre, avec les fortunes qu'ils apportent en vain [à leurs futurs protecteurs], sous la tutelle des familles puissantes [8]. Il y a des prix éta-

[1] D'après les mémoires de Sin T'i-feou et de Yao Tch'ong, ceux qui trafiquèrent le plus de leur influence auprès de l'empereur furent les trois princesses T'ai-p'ing, Ngan-lo et Tch'ang-ning, l'impératrice Wei, Wou San-sseu et une certaine dame Tchang. Cf. aussi *Kieou t'ang chou*, k. 96, biogr. de Yao Tch'ong et k. 183, biogr. de Wou San-sseu.

[2] Sur les monastères ayant reçu un titre officiel (*yeou tch'e sseu* ou *sseu-ngo sseu*), ci-dessus, p. 40-43. Le mot *tch'e* peut d'ailleurs fort bien s'appliquer ici à la fois aux constructions de monastères et aux ordinations.

[3] *T'ang houei yao*, k. 47, f. 11 *b*.

[4] *Fo ki*, k. 40, p. 373 *b*.

[5] *Ts'iuan t'ang wen*, k. 176, *Kouei Wei Yuan-tchong chou*. Cf. *Sin t'ang chou*, k. 122, biogr. de Wei Yuan-tchong.

[6] « Ils forment la moitié [des voyageurs] sur les routes » dit une autre version. Les moines sont, avec les marchands et les fonctionnaires, les personnes qui voyagent le plus en Chine. Aussi cette image évocatrice est-elle souvent reprise.

[7] Ceux dont la conduite fait fi des défenses bouddhiques, *wou kiai hing*.

[8] 空齎重寶專附權門. Le mot *fou* évoque l'idée d'un acte d'allégeance. Les candidats à l'ordination s'attachent à un patron et deviennent ses clients (*men-t'ou*). Cf. ci-dessus, p. 38. Le sens du mot *k'ong* « en vain » s'éclaire par la suite du texte : lorsqu'il s'agit de nobles, de fonctionnaires ou de personnes de grand mérite (ce que sont en principe les religieux), les récompenses et les exemptions de corvées et d'impôts ont leur raison d'être; de même lorsque le prix de ces faveurs est versé aux trésors impériaux, Ici, la dépense est vaine parce qu'elle ne profite pas à l'empire.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

blis pour le montant des sapèques qu'on exige d'eux pour que leur nom soit cité devant l'empereur [et pour qu'il les ordonne moines]. Autrefois, lorsqu'on achetait des offices, l'argent entrait du moins dans les caisses de l'État. Mais aujourd'hui, dans ces ventes d'ordinations, il va aux familles privées. Avec de telles pratiques, l'entrée en religion ne peut plus s'inspirer des principes moraux et la corruption s'installe dans les mœurs. Ces gens deviennent en vain des personnes appointées (des *yeou che*, des gens nourris dans l'oisiveté). Cet exemple encourage les religieux [réguliers] à se mal conduire et il remplit de dégoût les laïcs. On les appelle des « personnes ordonnées » (*tou jen*) : en vérité, ce ne sont que des tondus! »

Les premières années du règne de Hiuan-tsong se signalent par un arrêt total des ordinations de faveur [1] et par un renforcement des contrôles.

« Il y a longtemps déjà, dit un décret de 731 [2], qu'ayant compris quel était le mal, j'ai voulu en arrêter la source. Voilà bientôt une vingtaine d'années qu'on ne fait plus d'ordinations. Mais des enquêtes m'ont appris qu'en dehors du territoire de la capitale, il y avait de jeunes moines et de jeunes nonnes de moins de 30 ans. J'ordonne donc aux fonctionnaires intéressés et aux administrations des préfectures d'en faire une rafle et de prendre les dispositions qui conviennent. »

C'est la corruption des fonctionnaires locaux, dans les préfectures éloignées, où le contrôle de l'administration centrale est moins facile, qui explique sans doute la persistance de ces ordinations irrégulières.

* * *

Les difficultés provoquées par une des plus terribles crises de l'histoire chinoise, la révolte de Ngan Lou-chan, incitèrent l'administration impériale à vendre à titre officiel des certificats d'ordination (*tou tie* 度牒). L'application des mesures prises à cette époque fut facilitée par la généralisation de ces diplômes officiels décrétée en 746 [3].

[1] Elles reprirent probablement à la fin de son règne où l'on assiste à un nouveau progrès du bouddhisme. Les ordinations se multiplient dès 741, sous l'influence du maître cingalais Amoghavajra. Cf. *Fo ki*, k. 40, p. 375 *b* (29e année *k'ai-yuan*).

[2] *Ts'ö fou yuan kouei*, k. 159, f. 17 *b*, décret du sixième mois de la dix-neuvième année *k'ai-yuan*.

[3] L'institution de certificats individuels pour les religieux semble bien antérieure à cette année. Cf. ci-dessus, p. 27 : les moines du monastère Wan-cheou de Tch'ang-ngan avaient reçu sous les Tcheou (550-581) des diplômes individuels qui les exemptaient de leurs redevances. Un décret de 714 (ci-dessous, p. 275) fait allusion aux certificats que les moines invités à célébrer des *tchai* chez des particuliers devaient présenter aux bureaux de l'administration laïque. La nouveauté, en 746, fut sans doute de rendre obligatoire le port de ces certificats individuels et leur remise par le bureau des cultes aux moines nouvellement ordonnés.

On n'a pas conservé d'exemplaire de *tou tie*. On a du moins, dans les manuscrits de Touen-houang de Paris, deux certificats provisoires (cf. ci-dessous, p. 53-54). Les *tou tie* mentionnaient le domicile laïc, le nom de famille, le nom de religion, le nom du monastère et celui du maître bouddhique ayant procédé à l'ordination. Ils portaient en outre les signatures et les sceaux des autorités du bureau des cultes (*sseu pou*). Tous les renseignements nécessaires à l'établissement de *tou tie* sont fournis dans les requêtes présentées par Amoghavajra où il demande l'ordination de certains religieux. Cf. T. 2120, *Pou k'ong piao tche*, passim.

Le *Seng che lio* indique dans une note (k. *tchong*, p. 246 *b*) que les certificats du bureau des cultes

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Ce sont les chapitres économiques de la nouvelle et de l'ancienne Histoire des T'ang qui fournissent les renseignements les plus précis sur les ventes de certificats qui eurent lieu au cours de la révolte de Ngan Lou-chan [1] :

« Lorsque Ngan Lou-chan se rebella à Fan-yang (16 décembre 755) [2], le directeur des travaux publics (*sseu-k'ong*) Yang Kouo-tchong, ayant estimé qu'il ne convenait pas d'entretenir les armées avec les ressources régulières des trésors [des deux capitales], envoya le censeur de la cour des affaires générales (*che-yu-che*) Ts'ouei Tchong à T'ai-yuan [3] pour y collecter de la monnaie en vendant des [certificats d']ordination pour les moines et les nonnes bouddhistes et taoïstes. En dix jours, il avait réuni un million de ligatures [4]. A partir de la chute des deux capitales (Lo-yang fut prise par les rebelles le 18 janvier 756 et Tch'ang-ngan le 14 juillet), les denrées se raréfièrent dans le peuple et l'empire fut accablé [5]... Le censeur Tcheng Chou-ts'ien et le grand ministre P'ei Mien instituèrent une conférence à la suite de laquelle, vue l'insuffisance des ressources publiques, on décida d'inviter les gens de tous les districts (*tao*) à verser des sapèques pour recevoir des certificats de fonction (*kao chen*) dont le nom était laissé en blanc (*k'ong ming*) ou pour se faire attribuer des titres honorifiques de mandarins et des titres nobiliaires (*yi hao*) [6]. [A cette occasion], on ordonna [aussi] un nombre incalculable de religieux taoïstes et bouddhistes et on octroya des titres d'« experts dans les sūtra » (*ming king* 明經) moyennant 100.000 sapèques [pièce]. Les riches marchands qui avaient aidé les armées [par leurs subsides] se virent octroyer une exemption d'impôts. Au moment où [la région des] deux capitales fut pacifiée, on collecta encore des sapèques dans la région des deux capitales [7], en ordonnant 10.000 religieux taoïstes et bouddhistes. »

Il y eut donc, à s'en tenir aux renseignements fournis par les chapitres économiques du *Kieou t'ang chou* et du *Sin t'ang chou*, trois périodes de ventes de titres et d'ordinations depuis le début de la révolte de Ngan Lou-chan jusqu'au lendemain de la reconquête des capitales :

a. Entre le début de la rébellion et la chute de Lo-yang, c'est-à-dire entre la fin de décembre 755 et janvier 756;

étaient tous en soie fine ou en soie unie avec un cylindre et une enveloppe métallique. Cf. également *Fo ki*, k. 40, p. 375 *c*, sixième année *t'ien-pao* (747).

[1] *Sin t'ang chou*, k. 51, f. 4 *a-b*. Cf. *Kieou t'ang chou*, k. 48, f. 1*b*-2*a*. J'emprunte à ces deux textes dans la traduction suivante.

[2] En fait, la nouvelle ne parvint à Tch'ang-ngan que le 22 décembre.

[3] Dans l'actuel Chansi. « Au Ho-t'ong », dit de façon plus générale le *Kieou t'ang chou* : l'expression désigne approximativement l'actuel Chansi.

[4] Le *Kieou t'ang chou* ne précise pas qu'il s'agit de ligatures, mais « un million de sapèques » n'est pas une somme assez importante pour qu'on la signale comme exceptionnelle.

[5] Dans la suite des faits, c'est ici qu'intervient l'avènement de Sou-tsong. Le *Sin t'ang chou* dit que lorsque Sou-tsong monta sur le trône, on fit appel aux riches marchands et on exigea d'eux un impôt du cinquième de leurs revenus.

[6] Le *Kieou t'ang chou* fait également allusion ici aux ventes de titres mandarinaux (*kouan tsio*) faites aux familles opulentes et aux riches marchands dans la région comprise entre le Fleuve Bleu et la Houai.

[7] *Kouan fou*. Sur cette expression, R. DES ROTOURS, *Traité*, p. 898, n. 5, qui estime qu'elle désigne la préfecture supérieure du territoire de la capitale et aussi sans doute par extension la région environnante.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

b. Entre la chute des deux capitales et la reconquête, soit entre juillet 756 (date de la chute de Tch'ang-ngan) et novembre ou décembre 757 (Tch'ang-ngan est reprise en novembre et Lo-yang en décembre 757);

c. Au moment de la pacification de la région des capitales, c'est-à-dire après le début de décembre 757.

Sur les premières ventes d'ordinations, les Traités économiques sont suffisamment précis : la date (entre le 22 décembre 755 et le 18 janvier 756), le lieu (la région actuelle du Chansi) et le volume des ventes (un million de ligatures) sont connus. Mais les indications assez vagues que fournissent ces deux textes sur les ventes de certificats d'ordination aux périodes suivantes doivent être complétées.

Les annales du règne de Sou-tsong dans le *Kieou t'ang chou* [1] rapportent qu'au 10e mois de la 1re année *tche-tö*, « le jour *kouei-wei* (30 octobre 756), comme les ressources nécessaires à la levée des troupes à P'eng-yuan [2] étaient insuffisantes, on vendit à titre exceptionnel des grades mandarinaux et des [certificats d']ordination pour les moines et les nonnes bouddhistes ». C'est sans doute à cette mesure que fait allusion en premier lieu, le *Fo tsou t'ong ki* : « La première année *tche-tö*..., alors que l'empereur se trouvait à Ling-wou [3], le grand ministre P'ei Mien demanda qu'en raison de l'insuffisance des approvisionnements pour les armées, on vendît des certificats d'ordination (*tou tie*) pour les religieux bouddhistes et taoïstes. On appelait [ces contributions] « les sapèques pour l'eau parfumée » [4]. Le futur Sou-tsong arriva à Ling-wou le 9 août 756 et y fut proclamé empereur le 12 août : il est très possible que des ventes de certificats soient intervenues un mois et demi plus tard, en octobre de la même année.

Mais il y eut une nouvelle série de ventes au 12e mois (ou plus probablement au début de la 2e année *tche-tö*) [5], si on en croit le même ouvrage, et elle correspond à la dernière période de vente signalée par les Traités économiques :

« L'empereur ordonna que sur chacune des cinq montagnes célèbres [6] serait fondé un monastère dont l'abbé serait un moine choisi spécialement pour l'élévation de sa conduite. Les laïcs qui pouvaient réciter 500 feuilles [7] de sūtra recevaient de l'empereur le titre de moine (*tch'ou chen wei seng* 出身爲僧)... Ou bien, ceux qui versaient 100 ligatures avaient l'autorisation de demander des certificats et de se faire tonsurer [8]. »

Ce passage du *Fo tsou t'ong ki* figure dans un paragraphe qui est daté du 12e mois

[1] *Kieou t'ang chou*, k. 10.

[2] P'eng-yuan était au Sud de l'actuel K'ing-yang-fou au Kansou. Le futur empereur Sou-tsong arriva dans cette ville vers la fin de juillet 756. Cf. DES ROTOURS, p. 897, n. 3.

[3] Ling-wou, au Kansou actuel, était la résidence du *tsie-tou-che* de Cho-fang (ou Kouan-nei) près de l'actuel Ling-tcheou.

[4] *Fo ki*, k. 40, p. 375 *c*. Le terme de *hiang-chouei ts'ien* est mentionné par plusieurs sources. L'eau parfumée (*gandhavāri*) est sans doute celle qui servait aux aspersions (*abhiṣeka*) de l'occiput selon un rituel qui fut mis à la mode à Lo-yang vers 740 par Amoghavajra et qui s'était probablement généralisé en Chine au moment de la révolte de Ngan Lou-chan.

[5] Le premier jour de cette année correspond au 25 janvier 757.

[6] Ces cinq montagnes (au Honan, au Chantong, au Chansi, au Hounan et au Hopei actuels) qui sont des lieux de culte officiels étaient aussi des centres de pèlerinage bouddhiques.

[7] Une autre leçon donne le chiffre de 100 feuilles. Mais la plupart des sources donnent celui de 500 (soit environ 200.000 caractères si l'on tient compte des passages versifiés et des blancs).

[8] *Fo ki*, k. 40, p. 376 *a*.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

de la 1re année *tche-tö*, mais après la mention d'un transfert de la relique du monastère Fa-men de Fong-siang au Palais impérial [1]. Or, cette cérémonie extraordinaire a normalement lieu au début d'une année nouvelle. Il est donc plus indiqué de dater la fondation des cinq monastères du début de la 2e année *tche-tö* et c'est ce que fait précisément une autre source :

« La 2e année *tche-tö*, dit le *Fo tsou li tai t'ong tsai* [2], l'empereur ordonna de fonder sur chacune des montagnes célèbres un monastère et de choisir des śramaṇa de grande valeur comme abbés. Il permit que les laïcs qui seraient capables de réciter 500 feuilles de sūtra fussent ordonnés moines. Ou bien, ils pouvaient verser 100 ligatures et demander un certificat pour se faire tonsurer. L'empereur fit don aussi de titres d' « experts dans les sūtra » et, lorsque les deux capitales furent reconquises, on ordonna encore, moyennant finances, dans le territoire de la capitale (*kouan-fou*) et dans les préfectures, plus de 10.000 personnes. »

On voit que ce dernier ouvrage a reproduit les données fournies par les Traités économiques mais sans grand souci de la chronologie puisqu'il rapporte à la 2e année *tche-tö* des faits de dates différentes. Néanmoins, il semble que ce soit du début de cette année qu'il faut dater la fondation des cinq monastères et les dernières ventes de certificats d'ordination.

On a d'ailleurs sur cette dernière période d'autres indications : le *Song kao seng tchouan* [3] fait allusion au choix du moine Chen-houei pour diriger les ordinations sur un des autels fondés dans chaque grande préfecture (*fou*). Il est probable qu'après la fondation d'autels pour la réception des défenses (*kiai-t'an*) sur les cinq montagnes célèbres, on étendit cette institution aux grandes préfectures. A la fin de 756 et au début de 757, Chen-houei se trouvait en exil au K'ai-yuan sseu de King-tcheou (autre nom : Kiang-ling) et c'était là justement le siège d'une grande préfecture [4]. Le choix de Chen-houei comme directeur des autels d'ordination est postérieur à la chute de Lo-yang (mentionnée p. 757*a*, 3) et très probablement il est intervenu au moment même de la reconquête de la région des deux capitales par Kouo Tseu-yi. Le *Song kao seng tchouan* fait allusion aux monastères et aux édifices détruits par le feu [5] : il peut fort bien s'agir de la ville de King-tcheou, car on sait que les troupes de Ngan Lou-chan parvinrent au Sud jusque dans les pays de Teng et de Hiu (c'est-à-dire dans le Sud de l'actuel Honan) [6].

Deux pièces officielles retrouvées à Touen-houang attestent que les mesures exceptionnelles prises au moment de la révolte de Ngan Lou-chan furent encore appliquées après la pacification. Il est probable en effet que ces pièces datent de 758

[1] Sur les transferts périodiques de l'articulation du doigt du Buddha Śākyamuni conservée au Fa-men sseu, cf. p. 230.

[2] *Fo tsai*, k. 13, p. 598 *b*. Un passage de la biographie de Tao-piao [740-823] (*Song kao*, k. 15, p. 903 *c*) semble confirmer cette date : « La deuxième année *tche-tö*, comme Sou-tsong avait permis l'ordination des laïcs qui pourraient réciter 700 feuilles de sūtra, Tao-piao fut au nombre des premiers à cet examen. »

[3] *Song kao*, k. 8, p. 756 *c*-757 *a*.

[4] R. des Rotours, *Traité*, p. 682.

[5] *Song kao*, p. 757 *a*.

[6] Cf. *Kieou t'ang chou*, k. 106, biogr. de Yang Kouo-tchong.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

ou de l'année suivante. Ces deux documents, très mutilés, sont identiques, à part le nom des religieux qui en étaient sans doute les propriétaires.

« Les moines et nonnes bouddhistes et taoïstes récemment ordonnés, lit-on sur l'un d'eux [1], dans le territoire des Six armées [2] et des préfectures qui sont sous notre juridiction et qui n'ont pas encore reçu de titre de nomination officiel (*kao tie* 告牒) du bureau des cultes (*sseu pou*)... sont au nombre de 666. La monnaie obtenue pour écrire les *kao tie* se monte au total de 1.465 ligatures [3]. Il y a [2]27 moines et 169 nonnes bouddhistes et 137 moines et 33 nonnes taoïstes.

Tchang Kia-li, 14 ans.	Nom de religion : ..... Chef de famille : son frère aîné K'ing.	Préfecture de Cha-tcheou, sous - préfecture de Touen - houang, arrondissement de Chen-cha, village de Ling-... »

Le second document [4], plus complet, mentionne également 169 nonnes bouddhistes et 137 moines taoïstes. Il est établi au nom de :

Lo Fa-kouang, 18 ans.	Nom de religion : Ming-yen	Préfecture de Cha-tcheou, sous - préfecture de Touen-houang, arrondissement de Ts'ong-houa, [village de] Mou-tao.

Ce nom est suivi par un texte qui indique dans quelles conditions le document a été délivré :

« ...à la suite du rapport présenté par l'administrateur en chef de la préfecture de Leang-tcheou, anciennement censeur de la cour des affaires générales (*che-yu-che*), Yang Hieou-ming 楊休明, en date du 6e jour du [...] mois de la 1re année *k'ien-yuan* (758), nous avons reçu l'ordre suivant : « Les fonctionnaires intéressés veilleront à la collecte des sapèques exigées pour les certificats de nomination (*kao tie*) des religieux taoïstes et bouddhistes ci-dessus désignés... Il est également stipulé que les personnes ordonnés (*so tou jen*) écriront elles-mêmes [le nom de] ceux qu'elles chargeront de remettre [les sommes en question] aux fonctionnaires. Quant à la date de clôture [des inscriptions], les administrations sont autorisées à la fixer elles-mêmes après délibération et nous informeront [de leur décision]. » Conformément au rapport adressé le 1er jour du 1er mois de cette année, nous demandons à ce que cette date soit fixée au 30e jour du 3e mois... Conformément aux ordres impériaux, nous avons fait préciser [par chaque religieux] les renseignements nécessaires : village et arrondissement (*hiang li*), nom du chef de famille inscrit sur les registres de recensement

(1) P. 4072.

(2) Cf. R. des Rotours, *Traité...*, références données à l'index.

(3) Cela fait 2 ligatures et 200 sapèques par religieux pour les frais d'établissement des certificats Le prix du certificat lui-même n'est pas compris.

(4) P. 3952.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

(*hou kouan*), nom de famille, nom personnel, nom de religion, ...et monastère bouddhique ou taoïste que le postulant doit rejoindre... Les grands fonctionnaires (*tch'ang kouan*) des armées et préfectures ont chacun ordre de procéder à la collecte des sapèques... »

Sur les noms de Tchang Kia-li et de Lo Fa-kouang, écrits en grands caractères, se trouve un sceau du Bureau des titres honorifiques portant les caractères : *chang chou sseu hiun kao chen tche yin* 尚書司勳告身之印, sceau qu'on retrouve dans un manuscrit de Touen-houang conservé au British Museum et qui est daté de l'année 755 [1]. Les deux documents de Paris, qui portent encore des traces de trous d'épingle, étaient peut-être cousus sur les vêtements des religieux. Comme l'indique le texte ci-dessus [2], ce n'étaient pas là des certificats définitifs (ceux-ci devaient être délivrés en effet par le Bureau des sacrifices, *sseu pou*, dépendant du ministère des cultes) mais seulement des documents provisoires fournis par le Bureau des titres honorifiques (*sseu-hiun*), bureau qui faisait partie du ministère des fonctionnaires [3]. On verra là une preuve de ce que le ministère des fonctionnaires, de même d'ailleurs que celui des finances [4], était intéressé d'une façon générale aux ordinations de religieux [5].

Il n'est pas facile de se faire une opinion sur le nombre des religieux ordonnés au cours de la rébellion de Ngan Lou-chan et du montant des sapèques collectées par l'administration impériale. On ne connaît pas le prix exact des certificats d'ordination. Il est possible qu'il ait varié. La seule indication précise que fournissent les chapitres économiques des Histoires est relative au prix des titres d'« experts dans les sūtra » : ce titre coûtait 100.000 sapèques. Sans doute la simple ordination coûtait-elle moins cher, bien que les sources bouddhiques aient conclu, d'après le texte des Histoires, que c'était là également le prix des *tou-tie*, car le chiffre de 100 ligatures qu'elles donnent est manifestement un souvenir du prix des titres d'« experts en sūtra ». On ne peut donc admettre que les ligatures en question aient été formées de 100 sapèques ou d'un autre chiffre inférieur aux 1.000 sapèques que devait normalement contenir une ligature. On sait d'autre part que les ordinations de faveur achetées au début du VIIIe siècle aux membres de la famille impériale coûtaient 30.000 sapèques [6]. Or, il est naturel que le prix des ordinations officielles à l'époque de la révolte de Ngan Lou-chan, quand on assista à l'enchérissement de toutes les denrées, ait été nettement plus élevé. On peut donc supposer sans grands risques d'erreur que les

[1] NIIDA N., *Tōsō hōritsu bunsho no kenkyū*, p. 81.

[2] La traduction de ce texte qui abonde en formules particulières au style administratif et qui est par surcroît très mutilé, n'est donnée que sous toutes réserves.

[3] Sur ce bureau, R. DES ROTOURS, *Traité...*, p. 50-59.

[4] « Les gens des préfectures, dit le *Traité des fonctionnaires* du *T'ang chou*, qui avaient reçu des titres honorifiques étaient classés annuellement d'après l'importance de leur titre et, une fois tous les trois ans (« trois mois », dit le texte, mais cette leçon n'est guère admissible), on en avertissait le ministère des finances, car s'il y avait des exemptions d'impôt, il fallait que cela fût vérifié » (R. DES ROTOURS, *Traité...*, p. 59).

[5] Étant donné l'autorité qui a délivré les deux pièces examinées ici, il semble que les religieux aient été assimilés aux mandarins portant des titres ne comportant pas de fonction (*san kouan*) et aux mandarins portant des titres honorifiques (*hiun kouan*).

[6] Ci-dessus, p. 47.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

certificats d'ordination vendus officiellement au cours de la rébellion coûtaient entre 50 et 100 ligatures. Ainsi, lorsque Ts'ouei Tchong se rendit au Chansi pour y vendre des certificats, il y eut peut-être 20.000 religieux ordonnés. Si on ajoute à ce chiffre celui de 10.000 nouveaux religieux qui est donné pour le début de l'année 757, c'est de 30.000 individus que s'accrut le monacat à la suite de ces deux périodes de vente. Mais c'est surtout entre la chute de Tch'ang-ngan et la reprise de Lo-yang que les ordinations furent les plus nombreuses : « On ordonna un nombre incalculable de religieux taoïstes et bouddhistes » disent les chapitres économiques des Histoires.

* * *

On ne possède malheureusement pas de recensement des moines et des nonnes pour les années qui précédèrent la rébellion. Le chiffre officiel, pour l'ère *k'ai-yuan* est de 126.000 et ce chiffre vaut sans doute pour les débuts de cette ère (713-755). Malgré la reprise des ordinations privées (*sseu-tou*) vers 730 et celle des ordinations officielles vers 740 [1], le nombre des religieux bouddhistes devait être encore bien éloigné du demi-million à la fin du règne de Hiuan-tsong, à la veille de la rébellion de Ngan Lou-chan.

Cependant, trois quarts de siècle plus tard, en 830, le nombre des moines et des nonnes bouddhistes s'élevait à 700.000 et il est certain que la vente des certificats d'ordination a été la cause principale de cet accroissement.

« Quand les [paysans] riches ont beaucoup d'adultes dans leur famille, écrit Yang Yen en 780 [2], ils en font en général des fonctionnaires ou des moines afin de les soustraire aux différentes corvées. Mais les pauvres n'ont pas de telles échappatoires et leurs hommes adultes restent sur place. Ainsi, les redevances sont évitées par les gens aisés (« en haut ») et les charges accrues pour les gens pauvres (« en bas »). Voilà qui ruine l'empire et fait qu'il est submergé de vagabonds (*feou jen*). La population résidente, restée sur ses terres n'atteint pas 4 à 5 p. 100. Voilà bientôt trente ans que cela dure. »

Déjà, au cours des années 705-714, « dans les riches familles du peuple (*fou hou*), les hommes adultes et en pleine force se faisaient tonsurer en grand nombre » [3]. La vente des certificats d'ordinations pendant la révolte de Ngan Lou-chan et dans les siècles qui suivirent devait avoir le même effet sur le recrutement des religieux et elle l'accentua : les moines des T'ang sont issus pour la plupart de la paysannerie aisée.

Une fois entrée dans les mœurs, cette pratique ne devait plus disparaître. Elle fut même favorisée par les conditions politiques qui suivirent la grande crise du milieu du VIIIe siècle. La fin des T'ang est caractérisée par le régime des gouvernements militaires (*fang-tchen*) et un affaiblissement définitif du pouvoir central. C'est l'époque du « gouvernement par la tolérance ». Les ordinations sont faites, de leur propre chef, à des fins lucratives, par les grands fonctionnaires autonomistes.

(1) Ci-dessus, p. 55, et p. 49, n. 1.
(2) *Kieou t'ang chou*, k. 118, biogr. de Yang Yen. Cf. *Sin t'ang chou*, k. 145, . 9 *b*.
(3) Ci-dessus, p. 48.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

« A partir de la fin des T'ang, dit le *Seng che lio* [1], les grands personnages de l'empire [2] devinrent indépendants (*tseu li*). Pour peu que les ressources nécessaires à leurs armées vinssent à être insuffisantes, ils convoquaient les gens pour les ordonner religieux bouddhistes ou taoïstes. Les candidats versaient d'abord les sapèques (c'est ce qu'on appelait « la monnaie pour l'eau parfumée ») et on leur délivrait ensuite des certificats. Quand j'y pense, [je crois que] cette détestable pratique a fait la ruine de notre religion. »

Or, on a un exemple célèbre de ces ventes privées, celles qui furent faites par Wang Tche-hing dans l'actuel Nganhouei au début du IXe siècle.

« A partir de l'ère *yuan-ho* (806-820), rapporte la biographie de Li Tö-yu [3], il y eut à plusieurs reprises des ordres impériaux interdisant l'ordination privée (*sseu tou*) des moines et des nonnes dans les préfectures de l'empire. Mais Wang Tche-hing, le commissaire impérial au commandement de Siu-tcheou, s'était constitué une immense fortune [en vendant à titre privé des certificats d'ordination]. Le mois anniversaire de la naissance de l'empereur King-tsong, il demanda à établir à Sseu-tcheou [4] un autel pour favoriser le bonheur [de l'État] en ordonnant des religieux, ce dont il tira des bénéfices très substantiels [5]. Les paysans du Fleuve et de la Houai passaient la Houai en foule et en groupes [pour venir à Sseu-tcheou]. Li Tö-yu présenta alors un rapport à l'empereur où il disait : « Wang Tche-hing a établi un autel [de réception] des défenses pour les moines et les nonnes bouddhistes à la préfecture de Sseu-tcheou qu'il administre. Depuis l'hiver dernier, il a fait placarder partout des avis pour inviter les gens au Sud du Fleuve [bleu] et de la Houai [à venir se faire ordonner]. Depuis la 2e année *yuan-ho* (807), on n'osait plus se faire ordonner dans cette région. Or, j'apprends que, depuis qu'il y a un autel [pour la réception] des défenses à Sseu-tcheou, chaque foyer de trois adultes doit avoir l'un d'eux tonsuré obligatoirement. Le but est de chercher à éviter [à ces gens] les corvées du souverain, mais ce n'est qu'un prétexte pour cacher la fortune [qu'il se constitue par ce moyen]. Ceux qui ont été tonsurés depuis le premier mois ne se comptent plus. J'ai été au mont Souan pour pointer les gens qui passaient par là : il y en a eu, en un seul jour, plus de cent. Je les ai interrogés et quatorze d'entre eux étaient des śramaṇa [6] [ordonnés] les jours passés. Les autres étaient des paysans de Sou-tch'ang 蘇常. Ils n'avaient pas plus [que les premiers] de pièces officielles de leur préfecture d'origine. Je leur ai donc ordonné de retourner dans leurs circonscriptions (*pen kouan*). J'ai eu, par mon enquête, des détails sur l'autel de Sseu-tcheou. Les [futurs] moines (*seng-t'ou*) qui viennent à cet autel donnent chacun deux ligatures; on leur remet un certificat et ils s'en retournent sur le champ. Il n'y a aucune autre formalité. Si on ne met pas

[1] *Seng che lio*, k. *tchong*, p. 252 *b*.

[2] L'auteur emploie à dessein le vieux terme de *tchou-heou*, qui rappelle des âges féodaux révolus.

[3] *Kieou t'ang chou*, k. 174, biogr. de Li Tö-yu, quatrième année *tch'ang-ning* (824).

[4] Actuel Sseu-hien au Nganhouei.

[5] En fait, les grands fonctionnaires se contentaient d'adresser les requêtes de ce genre à la Cour et se passaient ensuite de toute autorisation impériale : c'est ce qui explique que, malgré les interdictions relatives aux ordinations privées, Wang Tche-hing ait fondé un autel pour la réception des défenses.

[6] *Kieou je cha-mi* : des personnes ordonnées moines depuis peu (*cha-mi* est sans doute pour *cha men*).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

en vigueur des interdictions spéciales, lors du prochain anniversaire de l'empereur, il faut compter que l'État aura perdu 600.000 adultes (!) dans la force de l'âge au Sud du Fleuve et de la Houai [1]. »

Les ventes de certificats par Wang Tche-hing ne sont pas un fait isolé à cette époque. Mais il est sûr que l'affaire fit scandale car les prix très avantageux offerts par le commissaire impérial de Siu-tcheou (deux ligatures seulement par certificat d'ordination) ont dû attirer effectivement une foule de paysans. Aussi, les annales du règne de King-tsong consacrent-elles quelques lignes à cette affaire [2] :

« Jour *yi-wei* (du 12e mois de la 4e année *tch'ang-k'ing*) [janvier 825]. Wang Tche-hing de Siu-tcheou demanda dans une requête l'autorisation de fonder un autel de réception des défenses pour les religieux bouddhistes. Li Tö-yu, commissaire impérial à la surveillance du Tchö-si, présenta un mémoire à l'empereur où il exposait les méfaits commis par Wang. A cette époque, les [érections d']autels en vue d'ordinations privées étaient interdites depuis Hien-tsong (806-820). Wang Tche-hing, sans égard pour les ordres impériaux, avait présenté une requête où il faisait état de ce qu'on n'avait plus institué d'autels depuis longtemps. A partir de ce moment, les [candidats] moines se ruèrent [à l'autel de Wang Tche-hing] comme s'ils craignaient de ne pas l'atteindre et Wang Tche-hing tirait d'immenses bénéfices de l'opération. »

Les mêmes annales du règne de King-tsong font allusion à des exemples analogues de ventes privées de certificats :

« Le jour *sin-wei* [du 3e mois de la 2e année *pao-li*] (826), le commissaire impérial à la surveillance du Kiang-si, Yin Yeou présenta une requête pour installer un autel des défenses pour les moines et les nonnes bouddhistes au monastère Pao-li de Hong-tcheou [3]. Il parut alors un ordre de l'empereur où il était dit que Yin Yeou avait délibérément violé les ordonnances impériales en instituant de son propre chef un autel des défenses [4]. Comme sanction, il lui était retenu ses émoluments d'une saison entière [5]. »

« Un jour *yi-yeou* [de la 2e année du règne de Wen-tsong] (828), Tch'en Tchouan che [qui était alors commissaire impérial à la surveillance du Kiang-si, poste dans lequel il succédait sans doute à Yin Yeou] demanda l'autorisation de créer un autel

[1] Dans le paragraphe que le *Seng che lio, loc. cit.*, consacre à la vente des certificats d'ordination, il est également question des opérations réalisées par Wang Tche-hing. L'auteur explique que la vente des *tou-tie* n'a d'autre but que de fournir à l'État d'importants revenus lorsque son budget est en déficit. C'est P'ei Mien qui le premier eut l'idée [de vendre des certificats à titre officiel] (cette opinion est fausse, car on a vu que c'était Yang Kouo-tchong qui imagina tout d'abord ce système en janvier 756), idée qui fut appliquée chaque fois que les guerres exigeaient des sommes importantes. C'est ainsi que Wang Tche-hing de Siu-tcheou présenta une requête à l'empereur pour demander l'autorisation d'établir des autels pour la réception des défenses dans les monastères bouddhiques de Lin-houai (le *Kieou t'ang chou*, qui est sûrement mieux au fait, n'indique pas qu'il y ait eu plusieurs autels d'ordination). On versait la somme nécessaire et on recevait ensuite l'ordination. Mais cela en vint au point que certains, après avoir payé, ne recevaient pas l'ordination.

[2] *Kieou t'ang chou*, k. 17 *chang*, *King-tsong pen ki*.

[3] Cette préfecture se trouvait à l'emplacement actuel de Nan-tch'ang-fou au Kiangsi.

[4] Cf. ci-dessus, p. 56, n. 5 : à cette époque, les requêtes présentées à la Cour n'impliquent pas que les fonctionnaires attendent une autorisation de l'empereur.

[5] *Kieou t'ang chou*, ibid.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

des défenses élargi [1] pour les moines et les nonnes le mois anniversaire de la naissance de l'empereur. [A la suite de cette requête], l'empereur rappela dans un décret qu'il y avait pourtant déjà eu bien des ordres interdisant les ordinations de religieux [2]. »

Les ventes officielles de certificats d'ordination à l'époque de la rébellion de Ngan Lou-chan puis les ventes privées dont on a la preuve pour les années 825-828 expliquent que le nombre des ordonnés ait pu atteindre 700.000 en 830. Une partie d'entre eux sans doute doivent être seulement considérés comme des possesseurs de certificats et il n'est pas certain qu'ils résident dans les monastères ni même qu'ils aient des activités religieuses.

A partir de la fin des T'ang, l'achat du certificat d'ordination est non seulement devenu nécessaire pour être moine, mais il suffit. Dans les régions où, comme à Touen-houang, les sapèques ont disparu, c'est en nature que les ordinations sont achetées. Dans un acte relatif au partage de leurs biens par deux frères [3], on peut en effet lire ceci : « Mon frère aîné a fait ordonner [nonne] sa fille P'ing-niang chez le gouverneur général (*tou-tou*) Ngan. Pour acheter [le certificat muni du] sceau pour l'ordination (*tou yin* 度 印), il a eu besoin d'un âne et d['une] vache. »

Il est d'ailleurs très probable que chacun, les religieux chargés des ordinations [4], les fonctionnaires locaux et enfin l'État lui-même, tirait profit *en même temps* de ces ventes.

Bien loin de tomber en désuétude, la pratique de la vente des certificats et des titres monacaux s'est développée sous les Song et à tel point que les certificats sont devenus des effets de commerce qui se négociaient sur les marchés : rien n'est resté de leur rôle et de leur signification primitives. Les voyageurs s'en servaient pour payer leurs frais de voyage et les commerçants pour leurs achats : on a là une des premières formes de la monnaie de papier.

De même qu'à l'époque des T'ang, c'est pour subvenir aux besoins du moment que les gouvernants décident d'émettre des certificats d'ordination [5]. On vend aussi

[1] *Fang teng kiai t'an.* L'origine de cette institution est mahāyāniste (*fang-teng* est une traduction de *vaipulya*) : « On exige seulement (sur ces autels), dit le *Seng che lio*, k. *hia*, § 47, que [le postulant] ait produit l'esprit de *bodhi*. *Fang-teng* a le sens de *tcheou-pien* (« général », « universel »). ». Les autels des défenses élargis semblent remonter au milieu du VIIIe siècle. Le *Seng che lio*, ibid., rapporte que le vingt-huitième jour du troisième mois de la première année *yong-t'ai* (765), Tai-tsong ordonna que tout ce qui était nécessaire aux autels des défenses élargis fût fourni par l'État. Au quatrième mois, il ordonna de nommer dix révérends (*ta tŏ*) qui seraient préposés à ces autels et choisis parmi les moines et les nonnes de la capitale. Cette institution devait être perpétuelle.

Il est probable qu'on avait recours à des devinettes pour juger de la capacité des postulants. La mode des thèmes de méditation (*kong ngan*) était déjà très répandue en Chine à cette époque et il est possible qu'une institution du genre des « autels élargis » ait développé encore un goût de la subtilité qui a été très néfaste au bouddhisme chinois à partir de la fin des T'ang.

[2] *Kieou t'ang chou*, ibid.

[3] P. 3774, col. 46.

[4] Cf. *Song kao*, k. 15, p. 803 *c* : le moine Tao-piao (740-823) avait pu constituer un important capital en sapèques grâce aux certificats d'ordination qu'il avait vendus et il acquit en faveur de sa communauté une grande étendue de terres. Ci-dessous, p. 117.

[5] Les ventes privées n'étaient pas moins connues à l'époque des Song que sous les T'ang. Selon le *Siu tseu tche t'ong kien tch'ang pien*, k. 18, la deuxième année *t'ai-p'ing hing-kouo* (977), « le secrétaire supérieur du ministère des travaux publics Heou Chŏ dit : « C'est le bureau des cultes qui délivre les « certificats d'ordination des moines et des nonnes bouddhistes. Cependant, dans chaque district (*tao*),

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

des titres honorifiques pour les religieux et surtout celui de « vêtement pourpre » (*tseu yi*) [1] :

« Le jour *meou-siu* [du 7e mois de la 1re année *hi-ning*, 1068], le *tche-kien-yuan* Ts'ien Kong-fou dit : « Le bureau des cultes a vendu des certificats d'ordination lors de la famine provoquée par la rupture des digues du Fleuve [jaune] afin de subvenir à la détresse du moment... A partir de maintenant, on interdira la distribution gracieuse des certificats d'ordination à l'occasion de la fête de notre saint empereur [2].

SONG DU NORD

ANNÉES	PRIX OFFICIEL	COURS LIBRE
—	—	—
	Ligatures	
1068 1078	130	190
1080	170	
1101	220	
1107-1110	200	90 à 20 lig.
1117		1/3 du prix officiel

SONG DU SUD

1131	200	
1136	120	30
1161	500	
1163-1164	300 à 250	
1174	500	
1185	700	
1194	800	
1207	800	
1208	1.200	
1212	800	

On possède également quelques indications sur le volume des ventes :

de 1068 à 1072	3.000 à 4.000 *tou-tie* par an
de 1073 à 1077	10.000 par an environ
en 1078	8.360
en 1079	7.942
en 1080	5.000 environ
en 1081	5.000 environ
en 1082	9.897
en 1083	8.000 et plus
en 1084	
et les années suivantes	10.000 (chiffre théorique)
en 1110	30.000

« on apporte 100 sapèques [pour un certificat] aux fonctionnaires en charge. » Peut-être faut-il lire « cent ligatures » (le prix officiel de vente était de 130 ligatures un siècle plus tard), à moins qu'il ne s'agisse des frais d'établissement des *tou-tie* ou d'un acompte sur le prix total.

[1] Cet insigne honorifique fut créé spécialement en 690 par l'impératrice Wou des T'ang afin de récompenser les traducteurs du *Mahāmeghasutra*. Voir P. DEMIÉVILLE, *Milindapañha*, p. 223.

[2] Il s'agit des *ngen tou* 恩度, ordinations par grâce spéciale de l'empereur qui furent pratiquées sous les T'ang en même temps que les ordinations après examen (*che king tou seng*).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

On réduira de moitié également les promotions de « vêtements pourpres » [afin de] rogner sur la foule inutile des tonsurés [1]. »

Dans son étude sur la vente des *tou-tie* à l'époque des Song [2], M. Tsukamoto Z. a pu établir le prix des certificats du début du XIe siècle au début du XIIIe siècle. Les chiffres dont on dispose correspondent le plus souvent aux prix officiels. Une fois mis en vente les certificats sont l'objet de marchandages et de spéculations; il y a un cours privé tantôt supérieur et tantôt inférieur au cours officiel. On note, d'autre part, une hausse constante du prix des certificats depuis le XIe jusqu'au XIIIe siècle. Elle est due sans doute beaucoup plus à une dépréciation de la monnaie qu'à un accroissement de la valeur des *tou-tie* dont le marché semble au contraire avoir été saturé (cf. *tableau page précédente*).

Le *Yen ki yi meou lou* rapporte qu'il fut décidé en 1110 de suspendre les émissions pendant trois ans. A l'annonce de cette nouvelle, les paysans se disputèrent les certificats qui atteignirent au cours privé le prix de 20.000 sapèques, puis les spéculateurs se mettant de la partie, ces titres se vendirent finalement 1 million de sapèques [3].

[1] *K'iun chou k'ao so*, k. 63. Cf. *Fo ki*, k. 45, p. 414 *a*.
[2] TSUKAMOTO Zenryu, *Difficultés financières sous les Song*.
[3] Cf. TSUKAMOTO, *art. cité*.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

III

L'ACCUMULATION DES BIENS

L'HÉRITAGE INDIEN

C'est peut-être une des principales originalités du bouddhisme que d'avoir introduit dans un monde où on n'avait guère l'esprit juridique un ensemble de règles et d'institutions : elles ont trait à la conservation du patrimoine religieux et aux droits des moines; elles impliquent la notion de fondation religieuse et, par voie de conséquence, celle de personne morale; elles supposent enfin l'existence d'un statut particulier aux personnes entrées en religion. On n'a pas sans doute à justifier ici l'intérêt et l'importance de leur étude. Non seulement elles servent de cadre au fonctionnement de l'économie, mais elles sont parfois à l'origine de certains de ses développements. Dans la mesure où le bouddhisme apparaît en Chine comme une religion organisée et comme une grande puissance économique, la question de l'apport du droit monacal indien est la première qui se pose.

Mais parce que l'Inde avait une aptitude particulière aux spéculations abstraites, peut-être aussi parce qu'elle avait connu un développement précoce du grand commerce maritime [1], les notions et les techniques juridiques y étaient singulièrement en avance sur celles du droit et des coutumes chinoises. Aussi, on peut s'attendre beaucoup moins à une stricte imitation qu'à une interprétation chinoise des institutions venues de l'Inde et des pays indianisés.

Il y a un fait qu'il importe de rappeler tout d'abord : c'est celui du développement tardif du bouddhisme en Chine. Il faut attendre la fin des Tsin orientaux (317-420) pour voir des communautés relativement importantes se constituer [2]. Dans un autre domaine, celui des institutions monacales, on peut faire une remarque analogue : ce n'est que dans le premier quart du Ve siècle que les grands traités de discipline

[1] Ce sont les grands marchands convertis au bouddhisme qui ont introduit dans le Saṃgha les pratiques commerciales et financières que mentionnent les traités de discipline indiens. Cf. p. 74, 155 et 159, sur le rôle des laïcs dans les communautés du Petit Véhicule et sur l'influence des milieux marchands.

[2] Le *Pien tcheng louen*, k. 3, p. 503 *a*, donne les chiffres de 24.000 moines et nonnes et de 1. 768 monastères pour les Tsin orientaux et ces chiffres valent très probablement pour la fin de la dynastie. Cf. ci-dessus, p. 3.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

indiens ont été traduits en chinois. L'accroissement du monacat et la création des institutions monastiques ont coïncidé. On verra une preuve de l'intérêt porté à la discipline bouddhique à cette époque dans le fait que les traductions des quatre grands Vinaya ou traités de discipline qui devaient régir la vie des moines chinois [1] furent faites entre 404 au plus tôt et 424. Le début du Ve siècle mérite donc d'être considéré ici comme un point de départ.

« On s'est servi d'abord, dit une note d'un ouvrage du moine Tao-siuan [2], du Vinaya des Mahāsāṃghika [3] dans le Nord (*kouan tchong* : « à l'intérieur des passes») [4], et de celui des Sarvāstivādin [5] dans le Sud [6]. » L'indication est précieuse et elle invite à chercher de préférence dans ces deux traités de discipline les emprunts qui ont pu être faits en Chine aux règlements monastiques de l'Inde. Le choix même de ces Vinaya s'explique sans doute : des quatre Vinaya traduits au Ve siècle, ce sont les plus conciliants sur bien des points et les moins rigoristes. Celui des Mahīśāsaka [7] et celui des Dharmaguptaka [8] semblent avoir été rédigés dans des communautés où les activités financières étaient plus réduites et les règles primitives appliquées avec plus de rigueur. Cependant, malgré ce choix, il apparaît qu'il y eut toujours un grand désaccord en Chine entre la pratique et la théorie : les Vinaya correspondent à un état du bouddhisme relativement archaïque et répondent aux besoins de communautés peu évoluées ou qui étaient du moins restées à l'écart du grand courant mahāyāniste. On fit des efforts, en particulier sous la dynastie des Wei du Nord, au Ve siècle, pour soumettre les moines aux prescriptions des Vinaya, mais ces efforts n'ont pas réussi à vaincre l'indiscipline des religieux. Cet échec tient sans doute à certaines tendances profondes de la mentalité chinoise, mais il est dû aussi au fait que les traités de discipline indiens ne reflètent rien de la grande transformation de la morale bouddhique qui s'est produite dans le Grand Véhicule [9]. Pourtant, la bonne volonté qu'on mit en Chine à se conformer aux Vinaya, jointe sans doute à l'influence directe des religieux de la Sérinde, n'ont pas été sans effet. Il reste des traces de cet effort répété des Chinois à s'assimiler les principes

[1] Le Vinaya des Mūlasarvāstivādin, traduit au début du VIIIe siècle par Yi-tsing, et venu trop tard n'a pu avoir sur la constitution des institutions monacales autant d'influence que les précédents.

[2] *Tchong k'ing yi*, p. 840 *a*.

[3] *Mo ho seng k'i lu*, traduit au complet par Fa-hien et Buddhabhadra en 416. « Fa-hien, dit Wei Cheou dans son *Che lao tche* de l'Histoire des Wei (f. 9 *b*), déplorant l'état incomplet du Vinaya, partit de Tch'ang-ngan pour un voyage en Inde. Il traversa plus de trente pays et partout où il y avait des sūtra et des vinaya, il étudiait l'écriture et la langue et les traduisait au fur et à mesure... Il aborda [en Chine] la deuxième année *chen-jouei* (415)... Quand il arriva au Kiang-nan (c'est-à-dire en fait à Nankin), il discuta et corrigea sa traduction avec le maître de dhyāna indien Buddhabhadra. Elle fut nommée *Seng k'i lu* et elle est beaucoup plus complète que les précédentes. *C'est elle que les śramaṇa reçoivent aujourd'hui* ».

[4] Cette expression désigne ici le royaume des Wei du Nord.

[5] *Che song lu*, traduit entre 404 et 415 par Puṇyatrata et Kumārajīva.

[6] C'est-à-dire chez les Song, les Ts'i, les Leang et les Tch'en.

[7] *Mi cha sö pou ho hi wou fen lu*, traduit en 424 par Buddhajīva.

[8] *Sseu fen lu*, traduit par Buddhaya as en 408. Ce Vinaya devait servir de base à des commentaires étendus qui furent l'œuvre de Tao-siuan au VIIe siècle (T. 1804, 1806, 1808).

[9] Qu'on pense en particulier au développement de la théorie des *upāya* : la fin justifie les moyens. Il est probable que l'évolution se fit sentir aussi dans le domaine de l'économie monastique : l'importance prise par le culte des icônes bouddhiques et par les activités charitables dans le Grand Véhicule a modifié les caractères de l'économie monacale. Voir p. 65, 161.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

de la discipline bouddhique [1] et c'est cet héritage indien qu'il convient d'examiner en premier lieu.

* * *

Les biens consacrés

Dans la notion de biens consacrés, le juridique procède du religieux. L'expression *san pao,* les Troix Joyaux (Tritratna), désigne d'une façon générale, dans les textes indiens, le monde de la religion (Buddha, Loi et Communauté), mais, pour les Chinois, elle le désigne aussi concrètement : ce sont les statues, les salles qui les abritent, les reliquaires, les biens qui servent aux dépenses du culte et à l'entretien des bâtiments cultuels; en second lieu, les rouleaux de textes sacrés, les chaires de prédication, tout ce qui a trait à la diffusion de la doctrine; enfin, les logements des moines, leurs terres, leurs esclaves, les animaux, etc. Ces biens sont inaliénables et leur affectation aux Trois Joyaux est « permanente » (*tch'ang tchou* 常住) présente, passée et future de même que le Buddha, sa Loi et sa Communauté. Le terme de *tch'ang tchou,* « qui demeure de façon permanente », s'applique à tous les biens consacrés et il apparaît constamment dans les textes chinois pour désigner les biens de l'Église. On ne sait pas quel est le terme indien qu'il traduit. Peut-être faisait-il allusion aux biens qui restent sur place au moment des déplacements annuels de la communauté. En effet, le « maître de monastère » (l'abbé, *vihārasvāmin,* ch. *sseu tchou*) était à l'origine un moine établi à demeure (pāli *āvāsika-bhikkhu,* ch. *tch'ang tchou pi-k'ieou*) qui était chargé de la garde du monastère et de ses propriétés [2]. L'expression *tch'ang tchou* est synonyme de *seng wou* 僧物, « biens du Saṃgha » ou plus exactement de *sseu fang seng wou* « ce qui appartient au Saṃgha des quatre directions (skr. *cāturdiśasaṃghasya*) ». Mais ce terme de *seng wou* a une acception plus ou moins large. La plus ancienne exclut des biens du Saṃgha ceux qui peuvent être partagés entre les moines et qui leur sont attribués à titre individuel :

« Il y a, dit le Vinaya des Mahīśāsaka [3], cinq sortes de biens qui appartiennent au Saṃgha des quatre directions. Ils ne doivent être ni possédés, ni vendus, ni partagés. Quels sont-ils? Ce sont la terre où réside le Saṃgha, les bâtiments, les objets d'utilité, les arbres fruitiers, les fleurs et les fruits. » Enfreindre cette règle, c'est commettre un *thullaccaya* (grosse transgression).

On retrouve cette division en cinq sortes de biens inaliénables dans le Vinaya des Sarvāstivādin qui les définit par rapport aux biens qui peuvent être partagés entre les bhikṣu [4] :

[1] Les pouvoirs laïcs eux aussi ont joué un grand rôle, surtout à l'époque des Wei, dans l'établissement des institutions et du code monacal.

[2] S. Lévi et E. Chavannes, *Quelques termes énigmatiques du bouddhisme indien* in *JA,* mars-avril 1915.

A Touen-houang, l'abbé (*sseu tchou*) est parfois chargé des comptes relatifs aux biens permanents, sans doute dans les monastères de petite importance. Cf. P. 4012, rapport de gestion de l'abbé Chan-tchou pour l'an *keng-tseu* (880?).

[3] *Wou fen,* k. 25, p. 168 *c.* Les biens du Saṃgha sont des biens qui ne peuvent être partagés (pāli *avissajjiya*) et les quatre premiers des biens *avissajjiya* sont précisément : *ārāmo ārāma-vatthu vihāra vihāravatthu. Cullavagga,* VI, 15, 2.

[4] *Che song,* k. 56, p. 413 *c.* On voit que la liste est légèrement différente de celle du *Wou fen.* Il est

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

« Les biens qui peuvent être partagés sont ceux qu'il faut partager aux bhikṣu présents. Quels sont-ils? Ce sont, à l'exception des biens lourds (pāli *garubhaṇḍa*, ch. *tchong wou* 重物) des bhikṣu décédés, tous leurs biens légers (pāli *lahubhaṇḍa*, ch. *k'ing wou* 輕物) [1]... Les biens qui ne peuvent être partagés sont ceux qu'il ne faut pas partager aux bhikṣu présents. Quels sont-ils? Ce sont, à l'exception des biens vestimentaires (*yi wou*) des bhikṣu décédés, tous leurs biens lourds. Ce sont les cinq choses qui ne peuvent être ni partagées ni reçues... Quelles sont ces cinq choses? Ce sont la terre du saṃghārāma, la terre des locaux d'habitation, le saṃghārāma, les locaux d'habitation, les objets du mobilier (lits et bat-flanc). »

Cependant, les biens du Saṃgha peuvent comprendre tous ceux dont dispose effectivement la communauté et, en particulier, ceux qui font l'objet d'un partage entre les religieux. C'est ainsi que Tao-siuan, dans son commentaire au Vinaya des Dharmaguptaka, distingue les quatre espèces suivantes de biens du Saṃgha (*seng wou*) [2]; ce sont, sous des appellations propres à chacune d'elles :

1° Le domaine immobilier;
2° La nourriture;
3° Les vêtements, les remèdes, les ustensiles des cellules;
4° Les biens légers des moines décédés.

La première sorte de biens du Saṃgha, est constituée, d'après Tao-siuan, par les biens permanents proprement dits [3], à savoir les cuisines et les magasins, les monastères et leurs bâtiments, les objets divers, les fleurs et les fruits, les arbres et les bois, les champs et les jardins, les domestiques et les animaux, etc., Comme ces biens, par leur nature, s'étendent aux dix directions (appartiennent au Saṃgha des dix directions), on ne peut les partager et s'en servir pour son usage individuel. Ces biens peuvent être seulement acquis et utilisés; ils ne peuvent être ni partagés ni vendus.

La seconde sorte, ce sont les biens *tch'ang tchou* des dix directions. C'est, par exemple, dans un monastère, la boisson et la nourriture cuite offertes aux moines. Par leur nature, ces biens appartiennent en commun au Saṃgha des dix directions bien que, par leur position, ils se trouvent au monastère lui-même. La *Samantapāsādikā* dit : « Ne pas frapper la cloche pour le repas des moines, c'est commettre un péché ». Aujourd'hui, dans les monastères, dit un commentaire, au moment du repas

d'autre part question, dans le Vinaya des Dharmaguptaka (*Sseu fen*, k. 50, p. 943 *c*), d'un partage des biens du Samgha en quatre lots : « Ces quatre parts [faites abusivement par les six mauvais bhikṣu : 1. saṃghārāma et biens du saṃghārāma, cellules et biens des cellules; 2. récipients divers et « biens lourds » en général; 3. mobilier; 4. plantations] sont les biens du Saṃgha des quatre directions. Il ne faut ni les partager, ni se les approprier, ni en faire commerce... Si on se les approprie, si on les partage, si on en fait commerce, tout cela est *non avenu* et on commet un *thullaccaya* (péché de transgression grave) ».

[1] Sur le sens de ces deux termes, ci-dessous.

[2] *Sseu fen tch'ao*, k. *tchong* 1, p. 55 *c*-56 *a*. L'ouvrage de Tao-siuan qui est si précieux pour la connaissance des règles monacales et de l'interprétation qui fut faite parfois en Chine du Vinaya indien, est beaucoup plus, malgré son titre, une compilation sur les quatre Vinaya traduits au ve siècle qu'un commentaire sur le *Sseu-fen lu*.

[3] *Tch'ang tchou tch'ang tchou*, « le permanent d'entre les permanents » : le domaine immobilier. Ce serait bien là le genre de biens auquel s'était appliquée à l'origine l'expression *tch'ang tchou*. A l'époque moderne en Chine, le terme de *tch'ang tchou* était un synonyme littéraire de monastère bouddhique.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

en commun, quand le repas est cuit, on frappe la cloche et le tambour. C'est que le Saṃgha des dix directions a sa part de ces genres de biens.

La troisième sorte est constituée par les biens permanents du Saṃgha présent (*hien-ts'ien tch'ang tchou*). Il y a deux espèces de biens qui entrent dans cette catégorie : le *tch'ang tchou* des biens présents et le *tch'ang tchou* des personnes présentes. Ces biens ne peuvent être que l'objet de dons [1].

La quatrième sorte, ce sont les biens permanents du Saṃgha des dix directions présent. Ce terme désigne les dons de biens légers (*lahubhaṇḍa*) des moines décédés. Par nature, ces biens appartiennent au Saṃgha des dix directions mais, par leur position, ils se trouvent au monastère lui-même. C'est parce que les moines présents peuvent en avoir une part [qu'on les appelle ainsi] [2].

Si les vêtements des moines décédés et la nourriture sont qualifiés par surcroît dans le commentaire de Tao-siuan au *Sseu fen lu* de biens du Saṃgha des dix directions, il faut voir là sans doute un rappel de certaines pratiques : les grandes assemblées des moines d'un même territoire religieux (*sīmā*) au moment des ventes à la criée des menus biens des moines morts [3], les grands banquets en commun et l'hébergement gratuit des moines de passage [4].

Mais il est visible que ce n'est que par extension que le terme de *tch'ang tchou* a pu s'appliquer à l'ensemble des biens dont disposait l'Église bouddhique, qu'ils fussent ou non l'objet de partages entre les religieux. Les Vinaya ne mentionnent que les terres et les immeubles comme propriété du Saṃgha des quatre directions et ils précisent que ces biens sont de ceux qui ne peuvent être partagés. Le domaine permanent, au sens strict, ne comportait que les biens que Tao-siuan groupe dans la première des quatre catégories de biens *tch'ang tchou*. Les terres et les bâtiments devaient servir à l'usage commun du Saṃgha en tant que personne morale et leur propriété était, à ce titre, inaliénable. Cependant, on entrevoit l'évolution qui s'est produite avec le développement du culte bouddhique : la construction de lieux de culte, de statues, de reliquaires a dû modifier la conception qu'on s'était faite à l'origine des biens du Saṃgha et qui était avant tout communautaire. Ce n'était plus leur caractère de biens communs mais leur sainteté qui pouvait qualifier ces nouveaux éléments du patrimoine religieux, qui reçurent le nom de biens du Buddha (*fo wou* 佛物) tandis que celui de *seng wou*, biens du Saṃgha, était limité à la propriété commune des bhikṣu [5]. On le voit, la nature des biens de l'Église bouddhique est double : ce sont des biens communs, mais ce sont aussi des biens sacrés et l'accent est mis tantôt sur l'un et tantôt sur l'autre de ces aspects des biens *tch'ang tchou*.

Si on examine quels sont les biens qui constituent la propriété du Triratna, on

[1] Cette distinction n'est pas expliquée : on sait qu'il s'agit des vêtements, des ustensiles et des remèdes.

[2] *Sseu fen tch'ao*, ibid. et *Yao lan*, k. *hia*, p. 302 *c*-303 *a*. Le *Che che yao lan*, qui s'inspire du commentaire de Tao-siuan, est beaucoup plus explicite.

[3] Ci-dessous, p. 81 et suiv.

[4] Ci-dessous, p. 220 et suiv.

[5] Cette distinction entre *fo wou* et *seng wou* apparaît dans le Vinaya des Mahāsāṃghika et dans celui des Sarvāstivādin; elle est inconnue des deux autres traités de discipline traduits au ve siècle, dont on a déjà signalé le relatif archaïsme.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

constate qu'ils sont de ceux dont la possession est interdite aux bhikṣu en tant qu'individus et qui ne peuvent leur être partagés en aucun cas. Les religieux ne sont admis à conserver, selon les Vinaya, que des « biens légers », c'est-à-dire ceux qui forment le bagage indispensable du moine mendiant : vêtements, bols, menus objets d'un usage journalier. La morale bouddhique considère comme indécente (pāli *akappiya*, ch. *pou tsing*) de la part de religieux la possession de biens de valeur ou de caractère nettement profane. Par contre, les Vinaya font une place plus ou moins large à ces genres de biens dans la propriété commune du Saṃgha et d'autant plus large que les besoins du culte ont produit un assouplissement des règles primitives [1]. Ce que les moines ne peuvent conserver sans dommage pour la décence et pour leur prestige de religieux, le Saṃgha est autorisé à s'en servir pour les besoins communs de ses membres ou pour ceux du culte.

Cependant, l'interdiction qui est faite aux bhikṣu de posséder des biens lourds (*garubhaṇḍa*) n'est pas justifiée uniquement par des considérations purement morales. Ainsi que la traduction chinoise du mot pāli *akappiya* le suggère déjà, les biens lourds, biens de valeur et de caractère profane, sont intouchables parce qu'ils sont impurs (*pou tsing* 不淨) [2] et cette notion d'impureté des biens lourds apparaît nettement dans le Vinaya des Mahāsāṃghika; l'interdiction morale se doublait d'un tabou précis puisqu'il condamnait tout contact avec ces genres de biens. Dans tous les cas, c'est par personnes interposées que le Saṃgha gère ses richesses, qu'il manie ses métaux précieux et qu'il fait cultiver ses terres. Si le moine qui a reçu les défenses complètes ne travaille pas, c'est sans doute parce qu'il doit pouvoir se consacrer entièrement aux œuvres pieuses et cela explique en partie la place faite par les Vinaya aux serviteurs laïcs de l'Église. Mais il s'agit plus précisément de pourvoir d'intermédiaires une communauté à laquelle sa discipline reconnaît le droit de posséder des biens fonciers, des troupeaux, des métaux précieux, du moins à titre de propriété commune et indivise, mais lui interdit en même temps d'y toucher, en raison des tabous qui pèsent sur ces genres de biens. Ces serviteurs ont reçu le nom significatif d'« hommes purs » (ch. *tsing jen* 淨人) [3] et ils interviennent d'une façon générale dans

[1] Voir ci-dessous la question des métaux précieux. Le Vinaya en pāli n'admet pas que le Saṃgha puisse conserver de l'or ou de l'argent. La chose est admise au contraire par les Mahāsāṃghika, chez lesquels on trouve d'ailleurs la mention de statues en or.

[2] *Kalpa* peut avoir le sens de « rituel, conforme au rite » : d'où sans doute, l'idée de pureté dans l'emploi qui est fait de ce mot dans le monachisme bouddhique. En fait tous les biens lourds ne sont pas également impurs et leur possession n'est pas également inconvenante : dans bien des cas, il y a lieu de décider si les objets en question doivent être considérés comme biens lourds ou comme biens légers. Tao-siuan a consacré la plus grande partie de son *Leang tch'ou k'ing tchong yi*, T. 1895, ouvrage qui date des environs de l'année 630, à la solution de ces cas litigieux. Pratiquement, on peut admettre que les biens lourds, terres, esclaves, animaux, métaux précieux, etc., sont également des biens impurs (*pou tsing*).

[3] Ce terme, fréquent dans les Vinaya, correspond au pāli *kappiyakāraka* (skr. *kalpikāra*). Mais on trouve aussi d'autres expressions pour désigner ces serviteurs laïcs : ce sont les « gardiens des jardins » (*cheou yuan jen* 守園人, *cheou yuan min* 民, *yuan min*, dans le *Seng-k'i lu*, ou encore *cheou houa yuan* 守華園, « gardiens des jardins de fleurs », termes qui traduisent le skr. *udyānapāla*, cf. *Mahāvyutpatti*, n° 3842). Ce sont aussi « ceux qui ont en main les affaires » *tche che jen* 執事人 (skr. *vaiyāvṛtyaka*, pāli *veyyāvaccaka*[*ra*]). Cf. P. Demiéville, *A propos du Concile de Vaiśālī*, in *TP*, XL, 4-5, note 4 de la page 272. « Les *tsing jen* (hommes purs), dit le *Che che yao lan*, k. *hia*, p. 303 *b*, sont les gardiens des lieux de résidence du Saṃgha. Actuellement, dans les monastères de la capitale, on

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

toutes les opérations où un contact avec des objets impurs est nécessaire : agriculture, élevage, commerce, cuisine [1].

Les Chinois, qui n'ont fait là sans doute que recueillir une tradition indienne [2], admettent qu'il existe huit sortes de « choses impures » (*pa pou tsing*) et cette liste compte aussi bien des actions que des objets. Ce sont, d'après le commentaire de Kouan-ting (561-632) au *Mahāparinirvāṇa* [3] : « L'or et l'argent, les esclaves mâles et femelles, les bœufs et les moutons, les greniers, le commerce, l'agriculture et la cuisine ». Le *Fo tsou t'ong ki* [4] donne une liste différente dans le détail mais identique pour le fond : « Les champs et les jardins, l'agriculture, les grains et les tissus, l'élevage des esclaves, l'élevage des animaux, la monnaie et les matières précieuses, les couvertures et les marmites, les lits ornés d'ivoire ou d'or et, est-il ajouté, tous les biens lourds ».

La propriété permanente (*tch'ang tchou*) de l'Église bouddhique est donc constituée normalement par des biens impurs : seuls, le Saṃgha, en tant que personne morale douée d'une vertu religieuse particulière, et « le Buddha », en tant qu'objet de culte, peuvent posséder des biens profanes sans qu'il en résulte pour eux aucune souillure. Devenus propriété du Saṃgha et du Buddha, les biens impurs sont sanctifiés par leur destination et purifiés par leur appartenance aux Trois Joyaux [5]. C'est donc pour deux raisons différentes que les religieux ne peuvent s'approprier les biens permanents : ce sont des biens impurs et intouchables en eux-mêmes et ce sont *de plus* des biens consacrés. Si les moines chinois n'ont pas vécu selon les règles que leur donnaient les traités de discipline indiens, s'il y eut chez eux bien des accommodements qui sont dus à cette liberté des mœurs qui est caractéristique du Grand Véhicule,

appelle ces gens des *kia-jen* (domestiques) [expression qu'on retrouve dans les comptes de monastères d'Asie centrale, cf. p. 44]. Bimbisāra fit présent de *tsing jen* aux jardins du Saṃgha, parce qu'ils évitaient aux moines de commettre des péchés. C'est pourquoi on les appelait des « hommes purs ». « La transcription du mot indien, ajoute Tao-tch'eng, est *ki-li-to* : c'est le sanskrit *krita*, [homme] « acheté ».

[1] On peut avoir également recours à des fidèles (*upāsaka*) et on aurait une preuve de cette pratique dans un des fragments de comptes du monastère de Mazār-tāgh traduits par CHAVANNES (cf. ci-dessus, p. 19), documents qui dateraient du début du VIIIe siècle. On y lit en effet cette indication (no 972) : « Même jour, payé 1.250 sapèques pour acheter 5 *che* de millet; ce millet a été immédiatement remis au maître de maison (*tch'ang-tchö*) Houei Tsao pour qu'il subvienne aux besoins du temple... » Il se pourrait donc que dans les communautés d'Asie centrale, restées plus fidèles aux prescriptions de la discipline que celle de la Chine, l'économe pour l'année (*tche souei*) ait borné ses activités aux écritures et au contrôle des recettes et des dépenses : il ne toucherait pas lui-même aux grains et à la monnaie.

[2] Cette tradition est sans doute d'origine mahāsāṃghika. On sait l'importance et la diffusion du *Seng-k'i lu* dans la Chine du Nord à l'époque des Wei (cf. ci-dessus, p. 62). Or, un rapport du directeur général des śramaṇa, le *cha-men-t'ong* Houei-chen (*Che lao tche*, f. 7 *b*, 8, cf. WARE, p. 158 de la trad.) rappelle que ceux qui sont entrés en religion ne doivent pas accumuler les huit choses impures. Selon le Vinaya, dit ce rapport, les chariots, le bétail et les serviteurs (*tsing jen*) sont des biens impurs et ils ne peuvent être conservés à titre individuel par les religieux. Une exception est prévue pour ceux qui sont malades ou qui ont dépassé 60 ans et auxquels on permet de se servir d'un chariot.

[3] *Ta pan nie p'an king chou*, T. 1767, k. 10, p. 98 *b*.

[4] *Fo ki*, k. 4, p. 164 *a*, 20.

[5] Il y a là un effet de la *vertu* des personnes : sur un plan analogue, on peut penser aux objets de grande valeur et aux talismans que les vilains ne peuvent conserver sans danger ou sans risque de les voir se transformer en choses viles : ils s'en défont en faveur du souverain. C'est là un thème folklorique qui est bien attesté en Extrême-Orient.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

s'ils ont toujours possédé des biens impurs, par contre, la nature à part, atemporelle (*tch'ang tchou*) et supramondaine de la propriété des Trois Joyaux semble avoir été nettement ressentie en Chine dans le monde laïc aussi bien que chez les moines. Certaines histoires édifiantes que rapporte le *Fo tsou t'ong ki* méritent d'être citées à ce propos :

« La première année *t'iao-lou* (679), l'abbé du monastère K'i-fou de Fen-tcheou, un nommé Houei-tch'eng, qui souffrait d'une maladie infectieuse, mourut en poussant un meuglement de bœuf. Un moine du même monastère, nommé Tch'ang-ning, vit venir à lui Houei-tch'eng pendant la nuit. Il avait un air souffrant et abattu. « J'endure des souffrances indicibles, lui dit-il, parce que j'ai, à plusieurs reprises, utilisé [pour mon usage propre] des biens du Triratna. Les autres péchés sont relativement peu importants, mais il n'y a rien de plus grave que de se servir des biens des saṃghārāma (c'est-à-dire des biens permanents). Veuillez m'accorder votre aide. » Tch'ang-ning lut alors des sūtra en sa faveur et pria pour l'abolition de ses péchés... Un commentaire ajoute ceci : « Si l'on est śramaṇa et qu'on ne comprend pas la doctrine de la rétribution des actes, si l'on prend des biens qui appartiennent au *tch'ang tchou* pour les destiner à son usage personnel, celui qui emploie ces biens et celui qui les reçoit subissent également les maux [qui découlent de ce mauvais usage]. La rétribution la plus légère est de renaître bœuf, animal de basse-cour ou esclave; la plus lourde est de subir [le supplice de] la chaudière bouillante ou [celui des] charbons ardents. Si on a une claire connaissance de ces rétributions, comment ne souffrirait-on pas [de peur d'y être soumis]? Ainsi, agréer le don d'un simple gâteau offert par un moine stupide sans comprendre le mal qu'il y a à le recevoir, empiéter sur une montagne [qui appartient au Saṃgha], acheter [1] un certificat pour habiter dans un monastère [2], dans tous ces cas, le maître et son hôte entrent dans la porte du péché. Des gens de cette espèce sont dignes d'exciter le mépris [3]. »

« La 2e année *yi-fong* (677), Tche-kouei, moine du monastère Kouo-ts'ing, alors qu'il était économe pour l'année (*tche-souei*), avait remis à Li Yi-ki, assistant de la sous-préfecture de Che-fong (actuel T'ien-t'ai-hien au Tchö-kiang), dix pièces de toile qui provenaient des biens permanents [4]. Mais le temps était passé sans que Li Yi-ki ait fait restitution. Quand Tche-kouei mourut, il renaquit esclave domestique de monastère (*sseu kia nou* 寺家奴) et il avait sur son dos l'empreinte des caractères Tche-kouei. Puis ce fut Li Yi-ki qui mourut à son tour et il devint lui aussi esclave de monastère avec, sur son dos, les caractères Li Yi-ki [5]. »

Au paragraphe daté de la 5e année *hien-k'ing* (660) est rapportée l'histoire d'un moine du Cheng-kouang sseu de Tch'ang-ngan qui avait offert à plusieurs reprises des fruits du monastère à ses parents comme présents de piété filiale. Il tomba malade et crachait le sang. Le commentaire ajoute : « Le Buddha a établi cette défense : les biens des samghārāma, à savoir la monnaie, les grains, les légumes, les fruits, les

(1) « Vendre » dit le texte.

(2) Sur l'appropriation des biens des monastères par les grandes familles laïques sous les Song, ci-dessous, p. 295-296, et sur la location des cellules dans les monastères, cf. ci-dessous, p. 222.

(3) *Fo ki*, k. 39, p. 369 *b*

(4) Sur les prêts de biens permanents, ci-dessous, p. 163-176.

(5) *Fo ki*, k. 39, p. 369 *a*.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

instruments, le mobilier, les habitations, les champs et les montagnes sont biens permanents du Saṃgha des dix directions. Ils ne peuvent être pris et utilisés par personne à son profit [1]. »

Un passage du *Fo ming king* contient nombre de détails sur les actes relatifs au vol des biens permanents : détournements, exactions, gestion malhonnête, etc. [2], qui sont probablement inspirés par le spectacle des mœurs chinoises. Les châtiments des voleurs sont de renaître animal (bœuf, cheval, mulet, âne, chameau) ou encore de renaître aux enfers ou parmi les démons affamés (*ngo kouei, preta*). « Ainsi, avec les forces de son corps, avec sa chair et son sang, on paie les dettes des existences passées. Si on renaît parmi les hommes, on est l'esclave d'autrui; on n'a pas assez de vêtements pour couvrir son corps, pas assez de nourriture pour faire son temps de vie. La pauvreté et le froid font endurer de telles souffrances à ces misérables que, chez eux, l'humanité (*jen li*) est presque entièrement anéantie. »

Ceux qui s'approprient les biens des communautés, qui oublient de rembourser les dettes qu'ils ont envers l'Église, deviennent, dans certains cas, « bœuf, animal de basse-cour ou esclave » et ils renaissent sous ces formes dans les monastères, comme propriété permanente du Saṃgha. On a dans cette conception religieuse le souvenir d'une pratique juridique très répandue et qui est celle de la contrainte par corps du débiteur insolvable [3]. L'aliénation de la personne est la conséquence de son contact, volontaire ou involontaire, avec des biens consacrés. La consommation ou la possession des biens provenant du domaine permanent des Trois Joyaux crée un lien de nature religieuse très efficace et fort dangereux, surtout lorsque cette appropriation a lieu en dehors des cérémonies régulières (banquets maigres, *tchai*) ou à l'insu de la communauté (prêts et dons irréguliers). On a là l'expression de conceptions populaires qui ont eu en Chine une grande diffusion, qui intéressent au premier chef l'histoire de la pensée religieuse, mais qui, en même temps, touchent de près à l'économie.

On notera que le caractère sacré des biens permanents n'empêche pas leur placement dans le monde laïc : les opérations commerciales sont admises si le profit en retourne au Saṃgha ou au Buddha. Le développement des activités financières et celui du culte sont vraisemblablement liés, car c'est la nature particulièrement sacrée du bénéficiaire, le Triratna, qui justifie et rehausse en même temps une pratique aussi profane que celle du placement à intérêt [4]. Les anecdotes citées par le *Fo tsou t'ong ki* datent de la fin du VIIe siècle; or, à la même époque, les Trésors inépuisables de la

[1] *Fo ki*, k. 39, p. 367 *b*.

[2] *Fo ming king*, T. 441, p. 272 *b*-273 *a*. Ce passage, sans doute apocryphe, mentionne le vol des textes sacrés, des statues, des biens des stūpa, de tous les biens permanents du Saṃgha, le recours à la force et l'abus d'autorité, le placement à intérêt des biens permanents après leur appropriation, la mauvaise gestion des biens du Triratna, l'utilisation à des fins personnelles des denrées diverses qui appartiennent à la communauté, l'empiètement sur les champs et les maisons voisines grâce au déplacement des bornes et des autres indications, la mainmise avec violence sur les terres et les jardins, la mainmise sur les boutiques (*ti-tien* 邸店) qu'on destine à son propre usage sous le prétexte de servir le bien de tous, le vol des hommes libres et leur revente comme esclaves, la falsification des mesures qui sont en usage dans le commerce, le recours aux arts divinatoires pour extorquer aux gens leurs richesses...

[3] Les notions de *péché* religieux et de *dette* se recouvrent : ou mieux, on a affaire à une notion globale qui est aberrante pour un moderne. Il y a là un problème dont on dira un mot ci-dessous, p. 237-239.

[4] Cf. p. 161.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

secte bouddhique du Troisième degré faisaient aux fidèles laïcs des prêts qui, contrairement à l'usage le mieux établi, étaient consentis sans contrat [1]. Ils étaient, dit-on, remboursés. Une telle pratique ne se conçoit sans doute que dans une atmosphère morale particulière et suppose une *foi* absolue : cette foi est religieuse dans son fondement et cependant elle peut avoir des applications dans le droit contractuel; elle est la source, ici, d'une innovation juridique et on voit, dans ce cas précis, l'importance des données psychologiques.

* * *

Droit successoral des moines chinois.

La distinction relative aux biens lourds et aux biens légers apparaît dans les traités de discipline indiens à propos du partage des biens des bhikṣu décédés [2]. Les biens légers sont partagés entre les bhikṣu et les biens lourds affectés à la propriété commune du Saṃgha. On peut faire ici une objection : comment des biens lourds, dont la possession est inconvenante de la part de religieux, peuvent-ils figurer dans l'héritage des moines bouddhistes? La contradiction n'est qu'apparente. Ainsi que M. Lingat l'a montré avec clarté, la question de la dévolution des biens des bhikṣu est laissée en suspens à partir de leur entrée en religion [3] : « Les règles de l'ordre exigent qu'on se sépare de ses biens, mais non pas qu'on s'en dépouille ». Les moines, restés propriétaires de leurs biens mondains, mais se trouvant inaptes à les gérer, étant même frappés de l'interdiction d'y toucher, les confient pour le temps de leur vie religieuse à un administrateur laïc et le plus souvent à l'un de leurs parents. Ces biens lourds sont dévolus au Saṃgha après leur mort [4] à moins que leur propriétaire n'ait quitté les ordres auparavant. Telle est la pratique des pays de bouddhisme hînayâniste. Cet usage ne se conçoit guère que dans un système juridique dans lequel la notion de propriété est distincte de celle de possession; il suppose un droit déjà évolué. On peut s'attendre à ce que les choses soient profondément différentes en Chine et pour deux raisons : d'une part parce que le droit privé chinois a conservé bien des traits d'archaïsme et que les notions juridiques n'y ont pas fait l'objet d'une réflexion qui aurait pu en

[1] Ci-dessous, p. 205.

[2] Cf. *Che song*, k. 28, p. 203 *a-b* (*cīvara*) : les biens à ne pas partager entre les bhikṣu sont les terres, les bâtiments, les objets de mobilier, les chars de toutes espèces, les objets de grandes dimensions ou de valeur, en fer, cuivre, pierre, cristal, poterie, cauris, ivoire, dent, corne, cuir, bois, bambou; les couteaux, les pinces, les étuis, les brûle-parfums, etc. Cf. *Wou fen*, k. 20, p. 139 *a-b* et *Sseu fen*, k. 41, p. 859 *b-c*. C'est ce dernier texte qui a servi de base aux commentaires de Tao-siuan dans la première partie de son *Leang tch'ou k'ing tchong yi*.

[3] R. Lingat, *Vinaya et droit laïc*, in *BEFEO*, XXXVII, 2, p. 415-478.

[4] En théorie du moins, car l'influence des droits laïcs a pu modifier plus ou moins cette règle. Cf. Lingat, *op. cit.*

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

préciser les contours, d'autre part parce que le Grand Véhicule a été beaucoup plus libéral en matière de discipline religieuse.

Mais, dans les Vinaya eux-mêmes, on peut relever des différences d'interprétation des règles primitives qui révèlent des orientations nouvelles du droit monacal. Les traités de discipline consacrent un paragraphe au détournement des biens destinés par certains donateurs au Saṃgha [1]. Dans le Vinaya des Mahīśāsaka [2], la règle est simplement énoncée et on ne trouve aucun développement : les biens consacrés d'avance à la communauté ne peuvent être l'objet d'appropriation de la part d'un moine en particulier. Le cas cité est celui d'Upananda qui, avec l'art qu'il sait mettre dans ses raisonnements fallacieux, convainc un donateur de lui attribuer la nourriture et les vêtements qu'il destinait au Saṃgha.

Au passage correspondant du Vinaya des Mahāsāṃghika [3], c'est un autre scénario mais un thème identique : un moine étant allé quêter sa nourriture à Śrāvastī se présente dans une maison dont la maîtresse lui apprend son intention de faire des dons de vêtements au Saṃgha. « Faites vite cela, lui dit-il. Les richesses sont choses passagères et qui procurent bien des ennuis », et il s'empresse d'annoncer la bonne nouvelle à ses compagnons. Les six mauvais bhikṣu s'étant procuré l'adresse de cette fidèle se rendent à l'aurore à la ville et se font donner les vêtements destinés au Saṃgha en promettant à la maîtresse de maison de faire savoir à tout le monde que c'est d'elle qu'ils les tiennent : « De la sorte, vous aurez une belle réputation et vous serez connue de la communauté ». Peu convaincue, elle cède, car les six mauvais bhikṣu ont des appuis « du côté du roi » et ils lui attireraient sans doute quelque mauvaise affaire.

Au contraire, chez les Mūlasarvāstivādin [4], ce n'est plus un récit mais deux récits que l'on trouve et le titre du paragraphe peut faire illusion, car ces longs développements visent à montrer, non pas qu'il est interdit de s'approprier les biens du Saṃgha, mais que toute donation, quel qu'en soit le bénéficiaire, est irrévocable. Le fonds ancien se retrouve sans doute, mais il s'y ajoute tout un développement qui ôte à la défense son caractère religieux (les biens consacrés ne peuvent être l'objet d'une appropriation individuelle) pour en faire une règle générale de droit (les donations sont définitives) : un maître de maison ayant fait don en particulier à Rāhula d'un bâtiment pour son usage [5], en dispose de nouveau en faveur du Saṃgha, car ce vénérable l'avait laissé inoccupé et s'en était allé à Śrāvastī. Le Buddha déclare que l'affaire n'est pas régulière et que les dons faits à une, deux ou trois personnes ne peuvent être attribués ensuite à d'autres personnes ni même au Saṃgha. La faute incombe non seulement au donateur mais à ceux qui acceptent de recevoir ce qui a été déjà donné à autrui.

Entre l'époque des Vinaya les plus tardifs et celle où furent faites en Chine les traductions de traités de discipline, il y avait eu en Inde même et dans les pays ancien-

(1) C'est un des péchés exigeant restitution et repentir public : *naiḥsarghika prāyaścittika*.

(2) *Wou fen*, 14e nº pº, k. 5, p. 30 *a-b*.

(3) *Seng-k'i*, 30e nº pº, k. 12, p. 323 *c*, 323-324 *b*. Cf. encore, *Sseu fen*, k. 10, 30e nº pº, p. 633 *a-c*.

(4) *Ken pen*, 29e nº pº, k. 24, p. 757 *a*-759 *b*. Le Vinaya des Sarvāstivādin (*Che song*, 29e nº pº, k. 8, p. 59 *a*-60 *c*) va dans le même sens que celui des Mūlasarvāstivādin.

(5) Rāhula est qualifié dans ce texte de vieillard et on sait que les moines vieux de même que les moines malades avaient droit à plus de confort que les autres.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

nement bouddhisés une évolution du droit monacal. On peut en juger par les notes prises par Yi-tsing au cours de son voyage en Inde. « Chaque fois qu'on va partager les biens d'un bhikṣu décédé, rapporte-t-il [1]..., on demande d'abord s'il a des dettes, des héritiers désignés, et quelle est la personne qui l'a soigné dans ses derniers moments (*k'an ping jen* 看病人, skr. *glānopasthāyaka*, le garde-malade) [2]... Tout ce qui est champs, boutiques, meubles de literie, tapis de feutre, ustensiles en cuivre ou en fer, rien de tout cela ne doit être partagé. » Dans les biens qui peuvent être partagés figurent les bols, les plats, les serrures, les aiguilles, les couteaux, les cuillères, les marmites, les fourneaux et autres menus objets. « Les récipients en bois et en bambou, la literie en peau, les instruments de tonsure, les esclaves des deux sexes, la nourriture, la boisson, les céréales et les légumineuses, les terres et les maisons, tous ces biens doivent être dévolus au Saṃgha des quatre directions. S'il s'agit de biens mobiliers, il faut les emmagasiner dans le trésor de la communauté de façon à ce que le Saṃgha des quatre directions puisse s'en servir en commun. Quant aux champs, jardins, maisons et autres biens qui ne peuvent être déplacés, il faut [également] les attribuer au Saṃgha des quatre directions ». Au contraire, tous les vêtements sans exception, les peaux, les vases à huile, les chaussures sont partagés entre les moines. Parmi les quadrupèdes, les éléphants, les chevaux, les chameaux, les ânes et les mulets sont, ainsi que les chariots, offerts à la maison du roi. Mais les bœufs et les moutons vont au Saṃgha des quatre directions et on ne doit pas les partager.

Il y a certaines dispositions particulières : les perles, les jades et les bijoux sont partagés en deux parts égales : l'une est affectée à la Loi (elle doit servir en particulier à faire copier les textes sacrés), l'autre au Saṃgha. Les lits et les bat-flanc faits avec des métaux précieux (ou ornés de métaux précieux?) sont vendus et le produit de cette vente est partagé entre les moines présents. Ceux qui sont faits en bois sont attribués au Saṃgha des quatre directions pour son usage. Les livres laïcs sont vendus et le produit est partagé entre les moines. Les biens cédés par contrats (*k'iuan-k'i tche wou* 券契之物), s'il est possible de les récupérer à brève échéance, sont partagés entre les bhikṣu. Sinon, les contrats sont déposés dans le trésor et, par la suite, lorsqu'on obtient le recouvrement des dettes, on en affecte le montant à l'usage du Saṃgha des quatre directions

Il est fait trois parts de l'or et de l'argent, des objets en or et en argent, de la monnaie de cauris, de dents et de cuivre : l'une va au Buddha, l'autre à la Loi et la troisième au Saṃgha. Une note explique qu'il s'agit : 1. de la réparation et de l'embellissement des chapelles (*fo-t'ang* 佛堂) et des reliquaires (*stūpa*) où sont conservés des cheveux ou des ongles; 2. de la copie des sūtra et de la fourniture des chaires à lions pour la prédication; 3. d'un partage entre les moines présents.

Ce texte, qui est un des rares témoignages qu'on possède sur les pratiques suc-

[1] *Nan hai*, k. 4, p. 230 *a-c*. M. Lingat, *op. cit.* fait état de ce texte si important.

[2] Cf. *K'ing tchong, pen*, p. 840*c* : quand on va partager les biens d'un moine, on demande d'abord si, parmi ces biens, il y en a qui sont en copropriété (*kong ts'ai*), ensuite s'il y a des héritiers désignés par le défunt, enfin s'il y a des dettes. Cf. encore *Sseu fen... tch'ao*, k. *hia*, 1, p. 116 *b* où sont mentionnées les dettes contractées par les Trois Joyaux et les particuliers ainsi que les créances des Trois Joyaux et des particuliers. La « communauté de vie » 同活 et la « copropriété » sont considérées comme deux notions distinctes.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

cessorales dans les communautés bouddhiques indiennes à une époque tardive — le voyage de Yi-tsing en Inde et dans les mers du Sud date des années 671-695 — montre que si on n'a pas perdu tout souvenir des règles anciennes puisque les biens immobiliers principalement continuent à être dévolus au Saṃgha, par contre, les droits des bhikṣu en matière de propriété et de commerce se sont très étendus : l'interdiction relative aux métaux précieux n'est plus observée puisqu'un tiers de l'or et de l'argent qui proviennent de l'héritage des moines décédés est partagé entre les bhikṣu, de même que le produit de la vente des meubles de prix et des livres laïcs et on n'imagine pas que ce produit puisse leur être distribué autrement qu'en monnaie. D'autre part, les religieux ont parfois non seulement contracté des dettes [1] : ils peuvent avoir consenti des prêts. Enfin, ils peuvent disposer comme ils l'entendent de leurs biens avant leur mort et se donner des héritiers : les règles des Vinaya ne s'appliquent qu'aux moines morts *ab intestat* et ne portent que sur les biens dont ils n'ont pas déjà disposé. Il apparaît donc que les traités ne font connaître qu'une forme ancienne et, de plus, assez théorique de la discipline monacale. A l'époque contemporaine du développement du bouddhisme en Chine, les riches communautés de l'Inde, d'Asie centrale et des pays de l'Asie du Sud-Est n'étaient plus fidèles aux détails des interdictions formulées par les Vinaya. On comprend que les moines chinois, malgré les efforts faits par le clergé officiel et malgré l'intérêt que les gouvernants ont toujours porté à la discipline monastique [2], aient été aussi peu enclins à en respecter les prescriptions : l'exemple que leur donnaient les pays d'où venait pour eux la tradition est une raison suffisante de leur conduite.

On peut s'interroger sur les raisons de cet enrichissement des communautés bouddhiques en dehors même du monde chinois; il est en désaccord avec l'austérité relative du monachisme primitif et il est responsable de l'évolution du droit monacal dont témoignent les notes de Yi-tsing. A l'époque où se multiplièrent en Chine les communautés bouddhiques, vers la fin du Ve siècle, les religieux de l'Inde et des pays anciennement bouddhisés vivaient, non plus sans doute uniquement d'aumônes de nourriture [3], mais essentiellement du revenu des terres données par les fidèles et du placement à intérêt des biens offerts par les laïcs ou prélevés à cette fin sur les richesses communes du Saṃgha.

Il y a un moment particulier dans l'histoire des communautés bouddhiques qui marque le point de départ de l'immense développement économique qui devait suivre. Ce n'est peut-être pas, comme l'indiquait A. Foucher [4], l'octroi des premiers parcs au Saṃgha, mais le recours à un nouveau procédé de don, non plus direct mais indirect : l'aumône de nourriture, l'offrande de vêtements et même le don d'un lieu de repos satisfont immédiatement aux besoins des bhikṣu; mais la donation de biens productifs

[1] Cf. déjà Vinayamātṛkā des Sarvâstivādin, T. 1441, k. 4, p. 588 *a* (ouvrage traduit par Saṃghavarman vers 433-442) : il y avait un bhikṣu qui avait fait de nombreux emprunts sur un marché. Par la suite, les créanciers voulurent rentrer dans leurs fonds, mais ce bhikṣu ne consentit pas à les rembourser.

[2] Ci-dessous, p. 33.

[3] « Théoriquement, le moine ne devait vivre que du produit de sa quête, ne se vêtir que de haillons ramassés dans les ordures et rapiécés ensemble, n'avoir d'autre abri qu'un arbre de la forêt et se contenter pour tout remède de l'« urine fétide » de la vache. » A. Foucher, *La Vie du Buddha*, p. 262.

[4] A. Foucher, op. cit., p. 239-240.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

de rentes et de biens productifs d'intérêts qui devaient servir à l'entretien des religieux et aux besoins du culte a constitué une innovation capitale dans la pratique du don bouddhique. Elle a provoqué, à coup sûr, un changement profond dans les rapports du monde laïc et du Triratna et ses effets matériels ont été très importants : la quête de la nourriture et des vêtements est une pratique qui a persisté en vertu de son caractère vénérable et de sa signification religieuse, mais ces aumônes n'ont pu conserver le rôle et l'importance qu'ils durent avoir aux époques anciennes. Assurément, c'est toujours à une économie parasitaire et improductive qu'on a affaire, mais qui s'est singulièrement compliquée. Les biens offerts en don : champs, tissus, métaux précieux..., ne sont pas immédiatement utilisables pour les religieux; impurs (*akappiya*), ils doivent être transformés en biens purs et cette mutation rend nécessaires une ou plusieurs opérations commerciales, une série de ventes et d'achats. Les produits des champs eux-mêmes ne peuvent être mangés par les bhikṣu : ils servent de monnaie d'échange [1]. C'est l'introduction du *commerce* dans le circuit du *don* qui a fait d'une communauté de moines mendiants une grande puissance économique. Les besoins du culte, à mesure qu'ils se développaient, ont accéléré cette évolution et les anciennes règles communautaires qui mettaient les biens du Saṃgha à l'abri des appropriations individuelles ont favorisé la constitution du patrimoine bouddhique.

Un fait surtout est à retenir, bien qu'il n'apparaisse qu'à l'arrière-plan, c'est le rôle joué, dans cette histoire, par les fidèles, les *upāsaka*, c'est-à-dire les « assistants » laïcs des religieux [2]. Ce sont eux qui, de même que, dans les monastères, les serviteurs laïcs (*tsing jen*), se chargent de toutes les opérations profanes indispensables au bien-être des moines et aux dépenses du culte. Marchands et financiers [3] convertis au bouddhisme ont fait eux-mêmes la fortune des communautés indiennes en gérant les biens des moines et des monastères au mieux de leurs intérêts, selon des pratiques que réprouvait chez les religieux la morale bouddhique, pratiques qui étaient propres au monde laïc mais qui se sont progressivement introduites dans le Saṃgha [4]. Finalement, c'est le principe de la gestion directe de leurs biens par les religieux et par les communautés qui a prévalu, non pas dans toutes les parties du monde bouddhique, puisque, de nos jours encore, à Ceylan et dans les pays de l'Asie du Sud-Est, ces biens restent confiés à des administrateurs laïcs, mais en Chine et sans doute aussi dans les communautés mahâyânistes d'Asie centrale.

Les biens mondains des moines et les « biens lourds » des communautés avaient un caractère et un sort communs : impurs, ils devaient rester entre des mains profanes et c'est ensemble qu'ils échappèrent à la gestion des laïcs lorsqu'on vit une complication inutile dans ce recours aux fidèles et surtout là où, comme en Chine, le droit

[1] Cf. ci-dessous, p. 92. *Ken pen... lu chö*, k. 6, p. 558 *b*.

[2] Les *upāsaka* ne sont pas de simples croyants. On pense d'ordinaire à leur rôle religieux, on ne songe pas à leur rôle juridique qu'indiquerait déjà l'étymologie de ce mot : au Siam, l'*upaṭṭhāka* est l'administrateur des biens laïcs d'un bhikṣu; il se charge spécialement de lui procurer ce dont il a besoin en utilisant à cet effet les biens ou les revenus des biens qui lui ont été confiés. R. Lingat, *op. cit.*

[3] Mais aussi, si on en croit les Vinaya, les milieux dirigeants : les rois et les grands ministres, dans les pays indiens ou indianisés, se livrent volontiers à des opérations commerciales et financières. Cf. ci-dessous, p. 159, hôtels pour voyageurs possédés par Aśoka et, p. 218, inscription signalée par S. Lévi.

[4] Cf. ci-dessous, p. 157-162.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

local rendait inconcevable l'application d'un principe juridique déjà très abstrait. La notion de « propriété » n'était pas familière aux Chinois et ne se fit jour qu'avec le développement des activités commerciales, à l'époque des T'ang : on ne possède que les terres que l'on occupe et que l'on cultive, on n'a à soi que les biens que l'on tient en main [1].

* * *

Les Vinaya n'interdisent pas aux religieux et aux communautés la propriété de biens profanes : ils leur en interdisent la gestion, ou le contact, et l'usage immédiat. Il y avait dans cette règle une grande subtilité et d'un genre que les Chinois ne pouvaient saisir. Démunis de cette protection contre les tentations mondaines, les moines chinois se sont efforcés sans grand succès à l'austérité.

On soulignera d'abord un fait d'ordre général : les biens fonciers et particulièrement les terres paysannes forment en Chine une catégorie de biens particulière et qui s'oppose à l'ensemble de la propriété mobilière [2]. En cas d'insolvabilité du débiteur, le créancier a liberté de se saisir des biens meubles (*kia-tseu* 家資) et des animaux (*nieou tch'ou* 牛畜); interdites en principe, l'antichrèse et la vente des terres n'interviennent qu'en dernier ressort et les immeubles ne sont en aucun cas l'objet de saisie [3]. Parce que la terre, même possédée à titre viager, appartient à la collectivité familiale, le *hou* 戶, en raison aussi du système chinois qui n'accorde de terres qu'à ceux qui les cultivent, et en raison de leur état de religieux, les moines chinois, « sortis de leur famille » (*tch'ou kia* 出家), n'ont théoriquement aucun droit à la propriété du sol [4]. Au contraire, c'est à la possession de biens de caractère commercial, de biens fongibles surtout (denrées, tissus et monnaie) qu'ils semblent voués par une sorte de compensation. C'est là du moins une tendance très générale, qui est confirmée par l'ensemble des faits et qui a été de grandes conséquences. L'affirmation mérite seulement d'être nuancée. En dehors des terres mises en culture, qui étaient l'objet des répartitions en lots viagers (*k'eou fen t'ien*), il y avait un droit reconnu à tous au défrichement des espaces incultes. C'était là des acquêts et, à ce titre, ces nouvelles terres pouvaient être achetées et vendues. De plus, malgré les interdictions légales, en dépit aussi de la réprobation qui devait freiner le commerce des terres paysannes, une évolution à la fois morale et économique, qui se précipita sous les

(1) Cf. MASPERO, *Études hist.*, p. 195-208.

(2) Cette opposition s'est maintenue très longtemps. Le droit vietnamien au XVe siècle distinguait entre les *feou wou* 浮物 (« les biens flottants ») : articles en or, argent, soiries, grains, lits, nattes, vaisselle, plateaux, etc., et, d'autre part, les habitations (*kia tchai* 家宅) et les terres. A ce sujet, cf. R. DELOUSTAL, *La Justice dans l'Ancien Annam*, in *BEFEO*, XI, 1, p. 38-39.

(3) C'est ce qui ressort des contrats de prêt retrouvés à Touen-houang. Cf. ci-dessous, p. 183.

(4) Il y eut cependant, à l'époque des T'ang, une réglementation qui accordait 30 *meou* (environ 1 ha. 6) de terre de répartition aux moines réguliers et ayant un minimum d'instruction religieuse, et 20 *meou* aux nonnes. *T'ang lieou tien*, k. 3, chang-chou hou-pou. Mais ce sont là de petites parcelles qui auraient été insuffisantes pour assurer tous les besoins des religieux. Ci-dessous, p. 130.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

T'ang, amena à considérer toutes les terres comme biens de caractère commercial : à la fin du VIIIe siècle, le système de la répartition des lots de culture n'est plus appliqué, la classe des paysans libres s'est restreinte et le commerce des terres est entré dans les mœurs. Aussi les religieux possèdent-ils parfois des biens fonciers et ils eurent sans doute plus largement accès à la propriété des terres à partir du milieu de l'époque des T'ang. Mais cette restriction ne modifie guère cette indication générale : la propriété des moines chinois est surtout constituée par des acquêts et, essentiellement, par des biens de caractère commercial.

* * *

On a peu de documents relatifs au droit successoral des religieux en Chine. Cependant, les dispositions à cause de mort semblent avoir été courantes chez les moines. Elles vont de pair avec la transmission de la doctrine. A vrai dire, pour la dévolution de certains biens, de ceux qui vont aux disciples directs, la valeur économique des objets hérités compte moins que leur signification. Ce sont des « appartenances » du défunt, c'est-à-dire des objets dont il a fait un usage quotidien et qui ont été longtemps à son contact, qui sont dévolus par priorité à ses disciples. Ces menus biens sont chargés de la personnalité religieuse du maître et comme les symboles de son génie propre. On sait que, dans la secte chinoise du dhyāna, une tradition voulait que les six premiers patriarches de l'école se soient transmis, en même temps que le secret de leur doctrine, un vêtement religieux (*kāṣāya*) dont la possession était une preuve d'orthodoxie. Ce sont sans doute des considérations analogues qui expliquent l'usage indien qui prévoit que les six objets principaux (*lieou wou* 六物), les *parikkhāra* du défunt, sont attribués, avant tout partage de son héritage de biens légers entre les moines présents, à celui qui l'a soigné au moment de son agonie (le *k'an ping jen*). Ces six objets sont des souvenirs tangibles de la personne du bhikṣu décédé : la *saṃghāṭī* (le grand vêtement), l'*uttarāsaṅga* (le vêtement intermédiaire), l'*antarvāsa* (le vêtement de dessous), le bol de fer, le siège et la gourde [1]. Quant au garde-malade, on peut s'attendre à ce qu'il soit le principal disciple [2].

Dans les dispositions prises avant sa mort par le grand moine Pou-k'ong [3], en 774, on voit une confirmation de cet usage général qui veut que les objets les plus personnels du défunt soient attribués aux disciples. A ses disciples religieux des monastères Pao-cheou, Houa-tou et Hing-chan, Pou-k'ong remit son propre sceau [4], « afin qu'ils se le transmissent ». A son disciple laïc, le commissaire aux œuvres pieuses

[1] Cf. LINGAT, *op. cit. Che song*, k. 28, p. 202 *c*.

[2] Il est recommandé aux disciples de soigner leur maître lorsqu'il est malade. Cf. *Sseu fen... tch'ao*, k. *chang.*, 3, p. 31 *a*.

[3] *Pou-k'ong piao tche*, k. 3, p. 844 *a*-845 *a*. Le recueil des actes officiels relatifs à Pou-k'ong (de son nom indien Amoghavajra) et des requêtes présentées par lui fut compilé vers 778 (Pou-k'ong mourut en 774), par le moine Yuan-tchao.

[4] L'expression employée est *k'i yin*, « sceau des contrats ». L'usage du sceau personnel dans les actes privés à l'époque T'ang est plutôt rare et particulier aux moines bouddhistes.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

(*kong-tö che*) Li K'ai-fou, il léguait cinq exemplaires du Yu-k'ie[1], ses objets de religieux (*tao-kiu*) en argent au nombre de cinq pièces ainsi que trois pilons en diamant et une clochette. Au *kien-che* Li, il remettait des pilons et une roue, à Tchao Ts'ien, un autre laïc, des rouleaux de textes bouddhiques.

Cependant, la partie la plus importante des biens de Pou-k'ong est attribuée à la propriété permanente des monastères et il semble que l'acte ait pour but, non pas de décider d'une dévolution qui serait obligatoire à elle seule, mais d'en préciser les modalités :

Deux bœufs de son domaine (*tchouang*), évalués chacun à au moins 10 ligatures, sont destinés par Pou-k'ong aux biens permanents [du monastère Hing-chan]. Des chars, des bœufs et des domaines fonciers sont attribués à la chapelle (*tao-tch'ang*) qui est située au-dessous du pavillon de Mañjuśrī et ils doivent servir aux achats de nourriture pour les officiants, à la fourniture de l'huile, de l'encens et du bois de chauffage. Des parasols, des statuettes, des nattes, des paillasses, des objets en cuivre sont également affectés à cette chapelle et destinés aux besoins du culte. L'héritage de Pou-k'ong comporte en outre 87 onces d'or et 220 onces et demie d'argent qu'il lègue à deux monastères du mont Wou-t'ai ainsi que des nattes, des lits, des objets en fer et de la poterie. Un pilon à clochettes en diamant, des rosaires, dont l'un en cristal de roche avec sa boîte sont affectés au service bouddhique du Palais impérial.

Mais le cas de Pou-k'ong ne laisse pas d'être particulier : il s'agit d'un étranger sans famille en Chine. Venu très jeune en Extrême-Orient avec son oncle, il devait l'avoir perdu au moment de la rédaction de cet acte. Aussi bien, c'est l'administration du monastère où il résidait qui est garante de l'exécution de ces legs; l'acte est signé par l'économe, le trésorier, le surveillant général (*tou-wei-na*), l'abbé et le doyen du Hing-chan sseu.

Deux actes testamentaires qui proviennent de Touen-houang montrent au contraire que la famille laïque des religieux est intéressée aux dispositions prises avant leur mort par les moines, qu'elle est admise à hériter d'une partie de leurs biens et que sa présence est indispensable au moment de la rédaction de l'acte. Et il apparaît aussi que ce n'est pas la nature des biens hérités — biens légers et biens lourds des Vinaya — qui est en cause, mais leur origine. Sans doute, la famille du défunt n'est-elle pas admise à revendiquer les biens acquis par le moine au cours de sa carrière religieuse, mais elle garde des droits sur ceux de ses biens qui proviennent précisément du patrimoine familial.

« Testament[2] de la nonne Ling-houei.

« Le 23e jour du 10e mois de la 6e année *hien-t'ong* (15 novembre 865), la nonne Ling-houei ayant soudain contracté une maladie qui s'aggrave de jour en jour et craignant une mort prochaine, déclare à ses parents (*tchou ts'in*) [présents à ce moment] que chacune des dispositions qu'elle prend n'est pas le fait d'un esprit obscurci mais parfaitement conscient. Ling-houei possède seulement une esclave *née dans sa famille*

(1) Il s'agit sans doute d'une des traductions de Pou-k'ong relatives à la *Yogacaryābhūmi*.

(2) Le terme employé est *yi chou* « écrit de legs ». Le testament en tant qu'acte secret qui ne doit être connu qu'après la mort du *de cujus* est inconnu en Chine.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

et nommée Wei-niang qu'elle lègue à sa nièce P'an-niang. Elle ne possède aucun autre bien dans sa cellule [1]. Ling-houei demande à P'an-niang de s'occuper de ses funérailles après sa mort.

« Ces dispositions étant prises, il n'est pas permis à ses parents de s'interposer. De peur que, par la suite, il n'y ait pas de preuve de ces dispositions, elle a rédigé cet acte en présence de ses parents. Les signatures servent à l'authentifier.

« Son frère cadet, Kin-kang;
« La petite-fille de la famille So;
« Sa nièce, la nonne Ling-kouei;
« Sa nièce, la 12e fille (2 empreintes de doigt encré);
« Son neveu, K'ang Mao (signature);
« Son neveu, Fou-cheng (signature);
« Son neveu, Chen-hien (signature);
« Le fonctionnaire des eaux, So;
« Le gouverneur général de gauche, Tch'eng-tchen;
« Son neveu, So Ki-ki [2] ».

Il n'est pas fait état du mobilier, des denrées, des tissus et des menus objets que devait posséder cette nonne. C'est donc qu'en raison de leur origine, ces biens ne pouvaient être revendiqués par la famille laïque de Ling-houei.

Un autre document confirme cette hypothèse : le sort des biens des religieux décédés est différent selon qu'il s'agit d'acquêts ou de biens d'origine familiale. Sur ce manuscrit figurent les dispositions prises avant sa mort par le moine Tch'ong-ngen qui était issu, semble-t-il, d'une des grandes familles de Cha-tcheou [3]. Cette origine explique sans doute l'importance de ses biens [4] :

«... pour chacun, une houe, une faucille, une marmite, un...; un chariot, ..., un silo à millet, une copie du *Jen wang pan jo king* sont donnés à perpétuité au monastère Tsing-t'ou... Deux terres au canal Wou-k'iong, deux terres au canal Yen-k'ang, bœuf de trait, âne de selle, instruments agricoles ont été distribués conformément au registre déposé dans ledit monastère.

« Offert à la communauté de toute la ville et provenant des biens de sa cellule monacale (*fang tseu*) : 7 pièces de tissu de soie et de feutre, 1 kāṣāya, 1 chemise, 2 complets de soie fine, des bas..., des couvertures, pelisses, chaussures de tissu et de cuir, ceinture sertie de 15 onces d'or et d'argent, plat d'argent, 3 vêtements de soie, ceinture en barbe de dragon, plats en cuivre, récipients à huile en bois dessinés, avec couvercles, cuillère, etc., ânesse de 5 ans, âne de 4 ans.

[1] « Elle n'a rien d'autre comme *fang-tseu* 房資 (biens mobiliers de cellule) » : chez les laïcs on emploie l'expression parallèle de *kia-tseu* 家資. L'affirmation de Ling-houei est sûrement contraire à la vérité. Cf. ci-dessous.

[2] Ce texte a été traduit par L. Giles in *BSOS*, IX, 4. C'est le manuscrit Stein 2199.

[3] Tch'ong-ngen était probablement de famille So, grande famille alliée aux Yen.

[4] C'est le manuscrit P. 3410. Il manque une partie du début du texte; le restant est en très mauvais état et le papier est très noirci ce qui rend la lecture ou difficile ou même impossible par endroits. Aussi, la traduction qui est donnée ici est conjecturale pour bien des passages. Ce texte a été édité dans le *Touen-houang to-so*, fasc. 3, nº 59, f. 239-243.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

« Pour le mobilier, les denrées diverses, chariot, objets religieux (*kong-yang kiu*) et vêtements de Buddha que le monastère Tsing-t'ou détient, il y a un acte spécial... La jument servira à acheter la maison qui est au Sud du monastère et qui comporte un corps de bâtiment avec des dépendances.

« Les biens que Tch'ong-ngen [a conservés] à la suite de ses deux périodes comme administrateur monacal, à savoir ou bien les prêts qu'il a oublié de se faire rembourser, ou bien... [tout cela] est donné au *tou-sseu* (administrateur général du trésor du monastère).

« Un grand lit, un bat-flanc, un plateau en forme de roue provenant des biens permanents du monastère Pao-ngen sont donnés pour les besoins de la salle des Buddha (*fo-tien*).

« A son neveu, le moine Houei-lang, il donne... et une tasse de 5 onces d'argent.

« A son cousin, le général Yen Ying-ta, des bas brodés rouges... ...à la nonne Yen-ting. Ci-dessus [sont mentionnées] 5 personnes.

.....

« Après sa mort prochaine, une terre de 20 *meou* au canal Tche-koua... une vache qu'il avait donnée à son frère aîné, le maître Fa-tchou, de son vivant et qui a eu 4 veaux...

« Une pièce de soie fine blanche, une marmite carrée à oreilles, un corps de lampe de 7 onces d'argent, un petit plat d'ivoire... un bœuf de 4 ans... également à la śrāmaṇerī Yi-niang.

« Au moine Wen-sin qui a été, pendant de nombreuses années, son conseiller pour ses affaires familiales, au dedans et au dehors, et qui s'est dépensé sans compter, il donne un bœuf de labour et 3 *che* de blé comme provision d'hiver.

« La petite Wa-tch'ai qu'il a élevée depuis le moment où elle était en nourrice et qui a grandi sans jamais désobéir ou se montrer ingrate, il la marie maintenant. Quant à la petite domestique que Tch'ong-ngen avait achetée il y a plusieurs années pour qu'elle le serve sur ses vieux jours, il la cède à Wa-tch'ai pour qu'elle la prenne à son service et afin qu'elle ne déchoit pas[1].

« Les vêtements d'après la mort de Tch'ong-ngen sont : (suit une liste de 11 articles : chaussures, chemises, kāṣāya, etc...).

« Il offre à M. le Président (*chang-chou*)... une jument..., 5... en cuivre et un *si-lo*(?) ».

A la fin de cet acte figure une liste de légataires qui est malheureusement incomplète :

« Son neveu, le moine Houei-lang (signature);
« Son cousin, le général Yen (signé : Ying-ta);
« Son neveu, le gouverneur général (*tou-tou*) So (signature);
« Son neveu, le *yu-heou* So;
« Son neveu, le *ping-ma* [*che*] So Ying-tche;
« Le mari de sa nièce, Tch'eng Tchong-sin;
« Le mari de sa nièce, Tchang Tchong-kiun ».

On voit que deux séries de legs sont distinguées ici assez nettement : la première

(1) Afin qu'elle ne devienne pas « vile », *tsien* 賤 : ce terme s'oppose à celui de *leang* 良 qui s'applique aux hommes libres.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

partie de l'acte porte sur les biens légués aux monastères. Certains d'entre eux ont déjà fait l'objet de dispositions particulières; les détails en sont consignés, est-il dit, dans les registres du monastère Tsing-t'ou et il y a un acte séparé (*pie wen*) concernant un ensemble de biens qui ont été attribués au même établissement. La seconde partie de l'acte est consacrée aux legs faits aux particuliers, religieux et laïcs. On peut donc admettre — ce que le testament de Ling-houei semblait déjà indiquer — que les parents laïcs avaient un droit sur une partie de l'héritage des religieux et que cette partie de leur succession était sans doute composée de biens d'origine familiale : la petite servante que Ling-houei léguait à sa nièce était « née dans sa famille »[1]. Peut-être même, lorsque les religieux étaient morts sans avoir testé, les parents laïcs avaient-ils un droit de saisine sur les biens qui étaient d'origine familiale.

On est donc amené à se poser la question des droits qu'avaient sur le patrimoine du *hou* 戶 ceux qui étaient entrés en religion. D'ordinaire, c'est tout enfants ou jeunes garçons que les futurs moines sont envoyés au monastère. On constituait peut-être en leur faveur un petit pécule. Mais, à Touen-houang au moins, l'entrée en religion pouvait être l'occasion d'un partage des terres et des biens meubles entre les frères. Cet usage est sans doute particulier aux régions où, comme à Touen-houang et au Sseutch'ouan[2], à l'époque des T'ang, la cohésion de la grande famille (le *hou*) s'est affaiblie. Le fractionnement du *hou* s'est traduit à Cha-tcheou par un extrême morcellement des terres. C'est une multitude de petites parcelles isolées qui ont, le plus souvent, moins d'un demi hectare[3].

Il existe, dans le fonds Pelliot des manuscrits chinois de Touen-houang, une requête relative au partage de leurs biens entre deux frères dont le cadet, un nommé Ts'i-Tcheou, était entré en religion[4]. Après un exposé détaillé des emplois qui avaient été faits par les deux frères de leurs biens communs et des acquêts de chacun, figure le texte suivant :

« Le sus-nommé Ts'i Tcheou a eu le malheur de perdre très tôt son père et sa mère. Depuis quelque temps, Ts'i Tcheou cohabitait avec son frère aîné et il vivait avec lui sans revendications personnelles. Mais actuellement, il vient d'entrer en religion (*tch'ou kia*) et son frère aîné a manifesté l'intention d'habiter à part[5]. Ces jours derniers, Ts'i Tcheou et son frère ont discuté raisonnablement du partage de leurs biens [meubles] ainsi que de celui des immeubles et des bêtes. Tout ce qu'il y avait de

[1] Il y a quelque analogie entre les pratiques coutumières chinoises et les dispositions du droit birman : « Au décès d'un religieux, si son patrimoine est composé de biens qui lui ont été donnés par des étrangers, ses parents et les membres de sa famille doivent être exclus de la succession... Si les biens ont été donnés au religieux défunt par ses parents, ces derniers seuls ont droit à l'héritage, à l'exclusion des disciples du défunt. » A part les biens reçus en don de personnes étrangères, tous les acquêts des religieux vont à leur famille laïque. Art. 18 du *Manu Vaṃnanā*. R. LINGAT, *op. cit.*

[2] Cf., pour le Sseutch'ouan, le traité géographique du *Souei-chou*, résumé par BALAZS, *Traité écon. du Souei-chou.*, p. 312.

[3] Cf. P. 2685, édité in *Touen-houang to-so*, fasc. 3, n° 57, f. 233-235, acte de partage de biens entre frères. Les superficies indiquées sont, en *meou* (soit 5 a. 4), de 11, 11, 14, 16, 5, 5, 6, 6, 9, 8, 5, 1, 4, 2, 1, 1, 1. La superficie totale des terres possédées par les deux frères est de 106 *meou*, soit plus de 5 ha. 7.

[4] P. 3774. Ce document date sans doute de l'époque de l'occupation de Touen-houang par les Tibétains (787-848).

[5] Il faut donc croire que les deux frères pouvaient garder leurs biens en communauté, malgré l'ordination de Ts'i Tcheou.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

meilleur, Ts'i Tcheou l'a offert de préférence à son frère aîné et il n'a pas voulu ergoter à ce sujet. Cependant, son frère, sensible à des racontars de personnes étrangères à leur famille, à des arguments sans fondement, est allé crier partout qu'il avait été lésé dans ce partage. Or, tous ces propos sont mensongers et ne devraient pas mériter l'attention d'un homme de bien. Répétons-le : les biens familiaux dont Ts'i Tcheou a eu besoin pour son ordination [1], ceux dont il dispose encore et ceux qu'il a acquis de l'extérieur, les céréales, les denrées diverses, les bœufs et les animaux dont dispose son frère aîné, les semences et les quantités de céréales dont il a hérité en propre de son oncle, [tous ces biens] ont fait l'objet d'un partage et sont énumérés ci-dessus sans aucune fausseté... Ts'i Tcheou demande que les céréales, les denrées diverses, les voitures, les bœufs et les domestiques qu'il possédait il y a quelque temps lui soient rendus (?). En voulant maintenant discuter de nouveau d'un partage qui a déjà eu lieu entre eux sur nombre de biens, son frère semble vouloir contrevenir aux lois. Ts'i Tcheou espère que vous voudrez bien prendre l'affaire présente en considération et décider des mesures à prendre...

« ... jour du 12e mois de l'an *tch'eou*, le moine Long-tsang ».

Les usages ont sans doute varié selon les régions et selon les époques, car le partage des biens familiaux entre frères n'a pu devenir une pratique courante que lorsque les terres ont cessé d'être réparties par l'administration impériale et lorsque leur commerce est devenu général [2]. On n'a pas un nombre suffisant de documents pour savoir quel fut, dans tous les cas, le droit successoral des religieux chinois; on retiendra du moins certains faits : les moines peuvent avoir des biens qui leur viennent de leurs parents et ils peuvent en disposer à leur profit [3]. Mais l'essentiel de leur succession reste dévolu à la propriété inaliénable des monastères.

On peut admettre enfin que, partout où l'unité de la grande famille paysanne s'est maintenue, ceux qui entraient en religion n'avaient aucun droit sur les immeubles du *hou*. Nécessairement, c'était à la possession de biens meubles que les moines chinois étaient voués, c'était au commerce et à l'usure que les destinait leur exclusion de la *famille*.

* * *

De toutes les règles relatives à la succession des bhikṣu qui apparaissent dans les Vinaya, il en est une au moins qui s'est maintenue : celle du partage entre les moines

[1] Sur l'achat des ordinations, ci-dessus p. 49-60.

[2] Il faut noter que la fortune de Ts'i Tcheou et de son aîné était surtout en troupeaux. C'étaient de riches éleveurs de la région qui avaient eu jadis 300 moutons, plus de 30 veaux et ânes et 10 bœufs de labour. Après une razzia de pillards, ils ne purent remettre la main que sur 130 moutons, 1 bœuf, 11 veaux et ânes.

[3] Sur ce point le désaccord avec le Vinaya est complet. Cf. *Sseu fen... tch'ao*, k. *hia*, 1, p. 113*a*, qui cite le *Che song lu* : lorsqu'Upananda mourut, il laissa pour 400.000 livres d'or d'objets d'habillement.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

des vêtements du défunt. On a vu que, dans les dispositions prises avant sa mort par Tch'ong-ngen, figurait à la fin de l'acte, une liste où étaient énumérés « les vêtements d'après la mort » (*wang heou yi-fou*). Comme il n'est pas désigné de légataire pour ces biens, il faut croire qu'ils devaient être partagés entre les moines, conformément aux prescriptions des traités de discipline. Mais si la pratique s'est conservée en Chine, elle a également évolué. Elle est devenue une grande opération commerciale et un acte important de la vie des communautés bouddhiques. Les documents de Touen-houang nous montrent les religieux d'une même paroisse (*kiai* 界, skr. *sīmā*) [1] réunis pour la vente aux enchères des vêtements et des pièces de tissu. Les bénéfices sont ensuite partagés entre les moines, les nonnes et les novices des deux sexes.

Dès 626, dans son commentaire au Vinaya des Dharmaguptaka [2], le moine Tao-siuan faisait état de la coutume des ventes aux enchères dans les monastères chinois. On peut penser qu'elle y avait cours beaucoup plus tôt et peut-être dès le Ve siècle. A vrai dire, les Vinaya restent assez laconiques sur cet usage et à tel point que Tao-siuan estime qu'il est en désaccord avec les règles de la discipline :

« Dans les Vinaya, dit-il [3], il n'est pas question de répartition des biens [des moines décédés] par vente (*lu wou mai wou fen fa*), et les répartitions par vente qui sont pratiquées aujourd'hui [en Chine] sont contraires à la loi et contraires à la discipline. Ce sont des occasions de tumulte et de plaisanteries. On ne songe pas à la fin et à l'origine [de cette pratique] (?) [4]. Cette coutume s'est faite règle et on ne pourrait plus [maintenant] y porter remède ».

Les Vinaya semblent admettre, en fin de compte, une grande variété dans les procédés de dévolution des biens légers des moines morts, mais distinguent surtout entre les biens légués et les biens sans héritier qui doivent être partagés entre les moines présents.

« Il y avait, dit le Vinaya des Mahīśāsaka [5], un śrāmaṇera (un novice) qui était mort. Les bhikṣu ne sachant comment disposer de ses biens, demandèrent son avis au Buddha. Le Buddha dit : « Si, de son vivant, il en a fait don à quelqu'un, il faut les lui donner. Sinon, les moines présents doivent les partager entre eux ». Un jour, un bhikṣu qui avait peu d'amis mourut, [laissant] son vêtement de dessus, son

Le roi, les nobles et ses parents voulurent chacun avoir leur part de cet héritage, mais le Buddha déclara que tous ces biens appartenaient au Saṃgha et que les laïcs n'avaient aucun droit à les revendiquer.

[1] Ces paroisses sont assez étendues et comptent plusieurs monastères. Celle de Cha-tcheou comptait dix-sept établissements importants et moyens.

[2] *Sseu fen... tch'ao*, k. *hia*, 1, p. 117 *a*.

[3] *Ibid.*

[4] Le *Che che yao lan*, k. *hia*, p. 309 *b-c*, explique que le partage des biens des moines morts est justifié par des considérations religieuses : « La Vinayavibhāṣā [des Sarvāstivādin] dit : « Comment, demande-t-on, les vêtements et les bols des bhikṣu décédés peuvent-ils être partagés? Ce moine mort, répondra-t-on, a autrefois, de la même façon, reçu en partage les biens d'un autre moine et les biens qu'il laisse à son tour aujourd'hui qu'il est mort sont partagés par d'autres. » Le *Tseng houei ki* (ouvrage cité à plusieurs reprises par le *Che che yao lan* et aujourd'hui perdu. Cf. *Yang Lien-sheng* in *HJAS*, XIII, 1-2, p. 183, n. 33) dit : « D'après les règles fixées par le Buddha, l'idée qui préside au partage des vêtements, c'est de faire en sorte que les vivants, en voyant partager les biens des morts à la communauté, fassent cette réflexion : « Voilà ce qu'il en est de cet homme et ce qu'il en sera de moi-même! » Par ce procédé, on contrecarre la cupidité chez les religieux. »

[5] *Wou fen*, k. 20, p. 139 *a-b*. Texte parallèle in *Sseu fen*, k. 41, p. 859 *b-c*.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

vêtement de dessous et ses autres objets. Les bhikṣu, ne sachant comment [faire], demandèrent son avis au Buddha. « S'il n'en a pas fait don de son vivant à quelqu'un, dit le Buddha, les moines présents doivent les partager. Mais s'il en a fait don à quelqu'un et que celui-ci ne les a pas encore pris, les moines doivent les lui donner en faisant une double déclaration solennelle (*jñaptidvitīyam karamavācā*) [1]. » Un bhikṣu faisant office de héraut dira : « Écoutez, révérends moines. Le bhikṣu Un Tel est mort en ce lieu. Ce qu'il possédait en fait de vêtements et en fait d'autres objets doit être donné maintenant en partage à Un Tel par les moines présents. Le moment venu où le saṃgha [est rassemblé], que les moines veuillent bien écouter. Voici ce que nous déclarons : ...[nouvelle formule identique]. Quiconque des moines vétérans est d'accord, qu'il se taise. S'il n'est pas d'accord, qu'il parle. »

Vient ensuite le cas du moine défunt qui avait de nombreux amis, qui avait été l'objet des libéralités des rois, des grands ministres et des particuliers. Il faut distinguer, dans ce cas, entre les biens qui peuvent être partagés par les moines et ceux qui ne conviennent pas à des religieux. Les premiers sont intégralement distribués aux bhikṣu, les seconds sont dévolus à la propriété collective du Saṃgha [2].

L'attribution par *jñaptikarma* semble s'appliquer spécialement aux biens légués et à tous ceux dont la dévolution peut faire l'objet de litige. Aussi le *jñaptikarma* est-il encore un acte préliminaire au partage des biens entre les moines. Tao-siuan explique que « cette cérémonie une fois accomplie, on compte le nombre des moines et des nonnes et on mesure les parts en conséquence. On jette les tablettes [3] pour prendre sa part. D'après le Vinaya des Mahīśāsaka, si les vêtements ne sont pas assez nombreux, la communauté, unanime, les donne à un bhikṣu qui n'en a pas [4]. »

Il n'est pas question cependant dans les Vinaya [5] de la vente des vêtements des moines morts. Ce n'est pas que les trocs et les achats des menus biens soient inconnus dans le Saṃgha, mais ils y occupent une place restreinte. La vente et l'achat des vêtements et des petits objets que les moines sont autorisés à posséder ne sont pas interdits à l'intérieur des communautés, à la condition qu'ils ne donnent pas lieu à de honteux marchandages (« paroles inconvenantes » *pou tsing yu* 不淨語) et ne soient pas faits

[1] Il semble qu'on puisse interpréter ainsi cet usage : les dons faits du vivant du donateur ont plein effet juridique. Pour qu'il en soit de même après sa mort, il faut qu'un acte de la communauté (une déclaration solennelle de reconnaissance faite par voix de héraut, selon des formules fixées par l'usage, et qui a plein effet de droit lorsque l'assemblée a gardé le silence) les rende valides. Cependant, on ne voit pas trop pourquoi, dans le cas des legs faits par un novice, cette validation n'est pas nécessaire. Peut-être parce qu'il s'agit de biens de moindre valeur ou, plutôt, parce que les biens des novices, dont le statut n'est pas encore défini, restent soumis aux règles du droit laïc.

[2] Ci-dessus, p. 63 et suiv.

[3] On notera que le tirage au sort des biens des moines décédés (par le moyen de tablettes, *alaka*, chinois *tch'eou* 探籌) est mentionné également dans le Vinaya des Sarvāstivādin, *Che song*, k. 28, p. 202 *a*, où l'expression employée est celle de *touo tch'eou*, « faire tomber les tablettes ». Ce procédé est réapparu tardivement en Chine. Cf. ci-dessous, p. 85, n. 1.

[4] *Sseu fen... tch'ao*, k. *hia*, 1, p. 116 *c*. Il arrive aussi, dans le cas où les vêtements ne sont pas assez nombreux, qu'ils soient attribués de préférence aux anciens. Cf. *Che song*, k. 28, p. 202 *a*. Même usage signalé par R. Lingat, *op. cit.*, dans l'Asie du Sud-Est. Lorsque les biens peuvent être partagés également entre tous les religieux, les novices n'ont droit qu'au tiers de la part reçue par les moines et les nonnes. Ci-dessous, p. 87.

[5] A l'exception cependant du Vinaya des Mahāsāṃghika. Cf. ci-dessous.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

avec l'intention de s'enrichir. « A partir d'aujourd'hui, dit le Buddha [1], j'autorise la vente des vêtements dans la communauté. Tant que l'on n'a pas crié trois fois, il faut augmenter le prix [du bien en vente]. » Lorsque les prix augmentaient, les bhikṣu avaient des regrets et pensaient : « Ne prendrai-je pas ce vêtement? » Le Buddha dit : « Tant que les trois criées n'ont pas été faites, il n'y a pas de péché à augmenter les enchères [2]. »

Mais ces ventes à la criée n'apparaissent pas, dans les traités de discipline, à propos du partage des biens des moines décédés et il est certain, d'autre part, que les différents Vinaya ont fait une place plus ou moins large à cette pratique. Seul le Vinaya des Mahāsāṃghika fait une allusion, fort discrète, à ce mode de partage, lorsqu'il distingue trois procédés de dévolution des biens légers des moines morts :

1. Par attribution à l'unanimité (par *jñaptikarma*), *kie-mo cheou* 羯磨受;
2. Par répartition en parts égales, *fen fen cheou* 分分受;
3. Par répartition avec ventes, *meou yi fen cheou* 貿易分受 [3].

Mais il ne s'explique que très brièvement sur cette dernière procédure. Et c'est à d'autres passages des Vinaya, en particulier de celui des Sarvāstivādin, qu'on se référait en Chine pour vendre à la criée les menus biens des moines décédés :

« [Pour le partage des] biens légers (*k'ing wou*) dans le Saṃgha, dit un Vinaya, on délègue un bhikṣu ayant les cinq *dharma* [4], pour qu'il fasse le partage aux moines présents, parce que [autrement] les parts ne seraient pas égales. Le Buddha permet qu'on assemble le saṃgha [à cette occasion]. » ... Le *Che song lu* (Vinaya des Sarvāstivādin) dit [5] : « Lors de la vente des vêtements, tant que l'on n'a pas crié trois fois [pour l'adjudication des lots], les bhikṣu peuvent augmenter les enchères... » La Mātṛkā [des Mūlasarvāstivādin] dit [6] : « D'après le Buddha, lorsque le doyen (*chang tso*, skr. *sthavira*) fixe le prix des vêtements pour la première fois [au moment de la première criée], il convient que ce prix soit modéré. Il ne doit être ni trop élevé ni trop bas. Il ne faut pas non plus attendre que les prix aient monté pour adjuger les articles. Si on profite de ce qu'il n'y a pas d'amateurs pour hausser les prix, cela constitue un péché (*duṣkṛta*) [7]. »

[1] *Che song*, k. 7, p. 53 *a*.

[2] Cf. encore, *Seng k'i*, k. 10, p. 313 *a* : « Si on vend des biens (*wou*) dans la communauté, il est permis d'augmenter les prix [au cours de la vente] et il n'y a pas de péché à prendre ces biens. Si un *upadhyāya* ou un *ācārya* (c'est-à-dire un maître et non pas un simple disciple) veut les prendre, il ne doit pas en rabattre le prix (*tch'ao* 抄) ». Par contre, les moines ordinaires peuvent montrer plus d'acharnement dans leurs marchandages. Le Vinaya des Dharmaguptaka (*Sseu fen*, k. 8, p. 651 *a*) reste plus rigoriste : le commerce des biens purs à l'intérieur de la communauté n'est admis qu'à la condition qu'il ne donne pas lieu à des marchandages du genre de ceux qui ont lieu sur les marchés. Sur le droit de commerce des religieux et sa plus ou moins grande extension dans les Vinaya, cf. ci-dessous, p. 149-162.

[3] *Seng k'i*, k. 31, p. 479 *c*.

[4] Ce sont les cinq qualités qui font un personnage intègre : absence d'attachement, de colère, de peur et de sottise, et connaissance de ce qui convient.

[5] *Che song*, k. 7, p. 53 *a*.

[6] Cf. *Sa po to p'i ni p'i p'o cha*, k. 5, p. 536 *b*.

[7] *Yao lan*, k. *hia*, p. 309 *b-c*, article *tch'ang yi* « [vente à la] criée des vêtements ».

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Les ventes aux enchères (*tch'ang yi* 唱衣) avaient lieu en Chine selon un cérémonial assez précis que décrivent les *Po-tchang ts'ing kouei*[1] :

« Après les funérailles (*tch'a-p'i* : *śavya*), le chef de salle informe l'abbé et les gens en charge des ailes [du monastère] que, le repas de midi terminé, on procédera à la vente devant la salle des moines. Il avertit la communauté suivant l'usage en suspendant un avis... Il installe à l'intérieur de la salle une table sur laquelle il place un pinceau, un encrier, une pierre sonore, des ciseaux, des cordons et les divers objets dont il a besoin... Le surveillant (*karmadāna*) défait le *kāṣāya* du moine défunt, le pose sur la pierre sonore et en change les cordons. Le chef de salle prend alors successivement chacun des effets. Il les présente et on se les passe de main en main. Le karmadāna les élève en l'air et dit : « Tel article, numéro tant, première criée tant. » S'il estime l'objet à une ligature (de mille sapèques), il commence la criée à 100 sapèques. Par des criées successives, on arrive ainsi à une ligature... »

On a la chance d'avoir retrouvé à Touen-houang des documents qui nous montrent quelle importance avaient, dans la vie des communautés bouddhiques en Chine, les grandes réunions où l'on procédait à la vente des vêtements, des tissus et des autres menus objets reçus en don ou en legs par les monastères. On verra dans cette coutume une belle illustration du principe qui veut que les biens du Saṃgha soient la propriété commune des religieux. Ce ne sont d'ailleurs pas seulement les menus biens des moines décédés[2] qui sont mis en vente, mais tous les articles vestimentaires et les pièces de tissu reçus par les monastères en payement pour les services religieux et qui portent le nom spécial de *dakṣiṇā* (en chinois *tch'en* 嚫)[3].

« Les administrateurs des donations (*tch'en sseu* 嚫司) faites dans les trois années écoulées (933-936) organisent une assemblée générale pour l'examen des comptes au monastère Tsing-t'ou.

« Pour [l'examen des comptes de] tout ce qui a été reçu en don officiel[4] et privé,

[1] *Tch'e sieou po tchang ts'ing kouei*, k. 6, p. 1148 *c*. Cf. *ibid.*, k. 3, p. 1129 *a*. Il ne reste de cet ouvrage que des versions remaniées tardivement. L'une d'elles, celle qui figure dans le *Taishō issaikyō*, est due au moine Tō-kouei et fut publiée entre 1336 et 1338. Les « règles de pureté du maître du mont Po-tchang » *i. e.* Houai-hai (749-814) étaient destinées aux moines de l'école du dhyāna.

« Aujourd'hui, ajoute Tō-kouei, on tire le plus souvent les articles au sort et cela empêche qu'il y ait trop de cris et de disputes. Dans ce cas, on emploie de petits morceaux de papier sur lesquels sont inscrits les mille caractères [du *Ts'ien tseu wen*]. Pour écrire, on emploie d'habitude l'écriture sigillaire du type *kouan-fang*. On évalue l'importance de l'assemblée et le président des funérailles a le droit de réunir quelques gens pour plier les billets. Le moment venu, il passe ces billets aux supérieurs des deux ailes du monastère qui ouvrent les plis. Le préposé aux visiteurs distribue les billets aux religieux... Chacun dépose la moitié du billet qu'il a reçu dans un plateau qu'on fait circuler. Un novice prend au hasard un demi-billet dans le plateau. On identifie le caractère et on crie quel est ce caractère. Chacun ouvre son demi-billet et, si le demi-caractère qui y est inscrit est le même, il répond. S'il ne veut pas acheter l'objet en question, il ne répond pas. Si, après trois criées, il n'y a pas eu de réponse, le supérieur jette le billet dans une cuvette pleine d'eau. On prend un autre demi-billet et on procède comme précédemment. L'achat au prix fixé [au moment des criées] a lieu lorsque tous les billets ont été dépouillés. S'il reste des articles qui, au bout de trois jours, n'ont pas été achetés, on sort les vendre [aux laïcs], au prix fixé précédemment. »

Pour le tirage au sort des vêtements dans les Vinaya, ci-dessus, p. 83, n. 3. »

[2] La vente d'une partie au moins de ces biens était prévue. Cf. ci-dessus, le testament de Tch'ong-ngen.

[3] Ci-dessous, p. 197, n. 2.

[4] C'est-à-dire les dons reçus des fonctionnaires.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

pour les legs faits par les moines et les nonnes malades ou décédés, ainsi que les ... (?) et les dons faits lors des banquets maigres (*tchai*), y compris ce qui reste (*houei ts'an* : l'encaisse de l'exercice précédent) des dons reçus précédemment en étoffes de soie, étoffes à fleurs, tissu ouaté, gaze, feutre, toile et objets vestimentaires, plats et écuelles, objets de mobilier, etc., nous prions les autorités monacales (*seng cheou* 僧首) des monastères, les maîtres de dhyāna et de vinaya, les anciens (*sou-lao*) et les autres religieux de venir au monastère Tsing-t'ou à l'assemblée des comptes (*souan houei*), pour [l'examen des] recettes et dépenses des trois années écoulées. Voici, pour toutes les criées faites une à une par les moines et les nonnes de notre circonscription religieuse, la liste complète des noms :

« Année *sseu* (933) : les articles vestimentaires reçus à titre officiel ont rapporté à la vente 2.320 *tch'e* de toile (environ 696 m.). Les articles vestimentaires du maître et directeur monacal (*seng-t'ong*) Yin ont rapporté 9.032 *tch'e*. Ceux du maître en dharma et vinaya (*fa-lu*) Kia : 363 *tch'e*. Ceux que la dame de famille Yin a donnés avant sa mort [1] : 830 *tch'e*. (Soit, au total, pour l'année *kouei-sseu* : 12.545 *tch'e* de toile.)

« Année *kia-wou* (934) : les articles reçus en don officiel ont rapporté à la vente à la criée 2.320 *tch'e* de toile. Un article vestimentaire : 4.810 *tch'e*. Un autre article : 5.580 *tch'e*. Les vêtements du recteur monacal (*seng-tcheng*) Tchang du monastère Long-hing : 4.776 *tch'e*. Ceux de Tsing-tsin du monastère P'ou-kouang : 2.918 *tch'e*. (Soit, au total, pour cette année : 20.404 *tch'e*.)

« Année *yi-wei* : les articles vestimentaires offerts en don avant sa mort par le *p'ou-ye* [2] Ts'ao ont rapporté 3.540 *tch'e* de toile. Ceux donnés avant sa mort par le grand prince (*ta wang*) : 8.320 *tch'e*. Ceux du *ma-pou* Leang avant sa mort : 510 *tch'e*. Ceux de la nonne Wou-jan du [monastère Ngan-]kouo : 3.475. Ceux de la nonne Siang-neng du monastère P'ou-kouang : 2.580. La tunique de soie brodée de la princesse T'ien : 800 *tch'e*. Les vêtements du directeur monacal (*seng-t'ong*) Wang : 6.382 *tch'e*. Ceux du maître en dharma et en vinaya Souen : 2.266. (Soit, au total, pour cette année : 27.873 *tch'e* de toile.)

« Les articles ci-dessus qui ont été vendus à la criée ont rapporté au total 58.502 *tch'e* de toile [3].

« Pendant les trois années écoulées, on a reçu en tout (?) 7 *tch'e* d'étoffe de soie fine, 5 *tch'e* de tissu de soie écrue, 5 *tch'e* de coton, 128 *tch'e* de soie écrue, 57 *tch'e* de tissu de laine grossier. Soit, au total : 1.452 *tch'e* [de toile?]. On a reçu 13 *tch'e* de tissu de laine fine. Soit, au total : 325 *tch'e* [de toile?]. On a reçu [également] 1.204 *tch'e* de toile.

« Les articles vestimentaires vendus précédemment et le tissu de laine et la toile [restant actuellement] se montent au total de 61.456 *tch'e*.

« Dépenses : Une pièce de soie fine de métier à tisser (*leou-ki ling*) comme présent à l'impératrice de Khotan. *Idem* pour acheter une selle pour offrir aux fonctionnaires.

[1] *Lin-k'ouang* 臨壙 : « près de la tombe ».

[2] On sait qu'à partir de la fin des T'ang, dans les provinces, les titres de grands fonctionnaires de la Cour étaient employés communément lorsqu'on s'adressait à des fonctionnaires locaux. Ces titres ne doivent donc pas être pris avec le sens précis qu'ils avaient à Tch'ang-ngan.

[3] Il y a une différence qu'on ne s'explique pas. Le total de la toile s'élève en fait à 60.822 *tch'e*.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Une pièce de soie fine de grandes dimensions pour le *sseu-k'ong*. Une pièce de soie fine tissée au métier pour le lieu où on invite la grande assemblée. Deux pièces de gaze écrue pour récompenser les gens des monastères Ta-yun et Yong-ngan[1]. *Idem* pour la cérémonie qui a eu lieu pour la petite-fille du *lang-kiun* quand elle a retrouvé ses parents...

« Les religieux de notre circonscription qui ont reçu une part [individuelle] sur les donations sont au nombre de :

— 356 moines;
— 163 *cha-mi* (novices du sexe masculin);
— 81 *ho-ts'iuan* 合全 et demi (?)[2];
— 379 *śīkṣanī* ayant reçu les défenses complètes;
— 71 *ni cha-mi* (novices du sexe féminin);
— 35 *ho-ts'iuan* et demi.

« Le chiffre total des religieux se montait à 852 personnes pour les moines et les nonnes qui reçurent chacun en partage 60 *tch'e* (environ 18 m.) de toile. Les novices, hommes et femmes, ont reçu chacun 30 *tch'e* (9 m. environ)[3].

« D'après les articles précédents de ce rapport, on voit que la somme restante est plus de la moitié. En surplus sur les parts individuelles des deux sortes [celles des religieux accomplis et celles des novices], il est resté 4.686 *tch'e* de toile[4][5]. »

Cette pièce est datée du 6e mois de la 3e année *ts'ing-t'ai* (c'est-à-dire : 1re année *t'ien-fou*) (936) et porte à la fin les noms des trois administrateurs des donations (*tch'en sseu* 襯司). Sur la date a été apposé le sceau du directeur général du saṃgha de Cha-tcheou (*Cha-tcheou tou seng-t'ong* 沙州都僧統).

Un autre manuscrit de Touen-houang, conservé à la Bibliothèque Nationale de Pékin[6], montre que les parts sont attribuées parfois à un nombre beaucoup plus restreint de religieux, mais la vente aux enchères reste un acte collectif auquel participent tous les monastères de la région :

(1) Il s'agit des serfs des monastères, désignés ici par les mots *sseu jen* (« gens des *sseu* »). Sur cette classe particulière de dépendants, ci-dessous, p. 101-107.

(2) Cette expression de *ho-ts'iuan* semble difficile à expliquer et plus encore le compte qui est donné ici de 81 *ho-ts'iuan et demi* : on constate pourtant, d'après les chiffres donnés ensuite, qu'il faut ajouter les *ho-ts'iuan* (81,5 + 35,5 = 117) aux moines et aux nonnes (356 + 379 = 735) pour obtenir le nombre total des religieux : 852.

(3) Les novices reçoivent, selon un usage qui est connu des Vinaya, une part moindre que celle des moines. Ici, elle est de la moitié. Le Vinaya des Sarvāstivādin accorde seulement aux novices le tiers de la part reçue par les bhikṣu. *Che song*, k. 29, p. 285 *c*, partage des dons faits par les donateurs laïcs au moment de l'*uposadha*.

(4) Les moines et les nonnes ont reçu en tout 15.492 mètres de toile environ, les novices 2.106 mètres Soit, au total, 17.598 mètres. Les bénéfices de la vente ne sont pas entièrement répartis entre les religieux. Une part importante est mise en réserve dans le trésor d'un des monastères. C'est cette part qui est désignée du terme technique de *tch'eou fen* 抽分 dans les *Po-tchang ts'ing kouei*.

(5) P. 2638. Ce manuscrit a été édité presque intégralement par T. Naba, article paru dans le *Shina bukkyōshigaku*, II, 4, dans une des notes finales.

(6) Vo du no 96 de la série *tch'eng* 成. Ce document a été édité dans le Bulletin de la Bibliothèque nationale de Pékin, *Kouo li pei p'ing t'ou chou kouan kouan k'an*, V, 6, novembre-décembre 1931, p. 79.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

« Le maître en dharma et vinaya (*fa-lu* 法律) [1] Tö-yong a vendu à la criée une paire de chaussures de soie pourpre. Il en a obtenu 580 *tch'e* (174 m. environ) de toile. La distribution fut la suivante : pour lui-même, 150 *tch'e*]; pour Ting-tchen, 150; pour Tcheng-houei, 150; pour Fou-ying du [monastère Ling-]t'ou, 150. Reste : 20 *tch'e* [2].

« Les dons [3] reçus anciennement par le *fa-lu* Pao-siuan [s'élèvent à] 4.890 *tch'e* de toile (soit 1.467 m.).

« Le recteur monacal (*seng-tcheng*) Yuan-ts'ing a vendu à la criée une couverture ouatée de fine soie rouge et en a obtenu 1.520 *tch'e* de toile. Les dons reçus anciennement par lui [s'élevaient à] 1.000 *tch'e*. Il a distribué cette toile comme suit : pour Hai-ming du [monastère Ling-]t'ou, 150 *tch'e;* pour Yuan-hou, du même monastère, 150 *tch'e;* pour Tche-ts'iuan, 150 *tch'e;* pour Tche-yong, 150 *tch'e;* pour Fou-ying du [monastère Ling-]t'ou, 150 *tch'e;* pour Ying-k'ieou, du même monastère, 150 *tch'e;* pour Yuan-ιo, du même monastère, 150 *tch'e;* pour Fa-hing, du même monastère, 150 *tch'e;* pour Ta-ying, du même monastère, 150 *tch'e;* pour Ying-siang, du même monastère, 150 *tch'e;* pour Ying-k'ing, du même monastère, 150 *tch'e;* pour Ta-tsin, du même monastère, 150 *tch'e;* pour Ta-yuan, du même monastère, 150 *tch'e;* pour T'ang-tsi, du même monastère, 150 *tch'e;* pour Kouang-tsin du même monastère, 150 *tch'e*. Reste : 95 *tch'e*.

« Kin-kang a vendu à la criée un éventail et en a obtenu 55 *tch'e* de toile. Il s'est attribué 150 *tch'e*. Reste : 95 *tch'e*.

« Tao-tch'eng a vendu à la criée des bas [4] en fine soie blanche et en a obtenu 170 *tch'e* (48 m. environ) de toile. La distribution a été la suivante : pour lui-même, 150 *tch'e* et pour la nonne Lie-fa du [monastère] P'ou[-kouang]. Reste : 130 *tch'e*.

« Les dons reçus anciennement par Tao-ming [s'élèvent à] 390 *tch'e*.

« Le maître Tao-ying a vendu à la criée des bas de soie fine blanche et en a obtenu 300 *tch'e* de toile. Il a vendu également une couverture de ... jaune et en a obtenu 500 *tch'e*. La distribution a été la suivante : pour Tao-ming du [monastère Ling-]t'ou, 150 *tch'e;* pour lui-même, 150 *tch'e;* pour Siang-ting, du [monastère Ling-]t'ou, 150 *tch'e;* pour T'an-siuan, du même monastère, 150 *tch'e;* pour T'an-houei, du même monastère, 150 *tch'e;* pour Kiai-yun, du même monastère, 150 *tch'e;* pour Hien-houei, 150 *tch'e;* pour Siang-t'ong, du [monastère Ta-]yun, 150 *tch'e*... » [la fin de ce document manque].

Ce sont surtout, on le voit, des objets d'habillement et des pièces de tissus qui étaient vendus aux enchères lors de ces grandes assemblées qui réunissaient tous les religieux d'une même paroisse. C'est aussi uniquement en toile (*pou* 布) qu'étaient effectués les payements et les répartitions entre les moines. Par suite, c'est à un circuit

[1] Sur ce titre, très fréquent dans les manuscrits de Touen-houang, P. Demiéville, *Concile de Lhasa*, p. 238-239, note.

[2] En réalité, il *manque* 20 *tch'e*. De même ci-dessous.

[3] Le caractère *tch'en* 俔 est restitué d'après les autres passages de ce texte.

[4] *Wa* 襪. *Yao lan*, k. *chang*, p. 270 *c*. Le *wa* était, à l'origine, un vêtement. Le *Sseu fen lu* dit : « Par temps froid, il est permis de porter un *wa* ». Une note ajoute que depuis les trois dynasties jusqu'aux Tsin, on portait des *wa* en [forme de] corne. On se les attachait à la ceinture et [ils pendaient] jusqu'aux chevilles. Le sens de ce mot change sous les Wei où il désigne ce qu'on porte aux pieds.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

économique particulier que les tissus, d'une façon générale, qu'il s'agisse de legs ou d'honoraires versés pour l'accomplissement de services religieux (*dakṣiṇā*), se trouvent destinés. Ils restent entre les mains des moines. Et il est de fait que les monastères n'ont en propre qu'une faible réserve de tissus. Le monastère Tsing-t'ou de Touen-houang n'avait par exemple dans ses dépôts, en 930, que 681 *tch'e* de toile et 97 *tch'e* de tissu de soie fine [1]. C'est peu en comparaison des parts qui sont attribuées à titre individuel aux moines et aux nonnes (60 *tch'e*, environ 18 mètres de toile, dans le premier document cité ici et 150 *tch'e* [2], soit environ 45 mètres, dans le second). Ces pièces de toile devaient servir aux religieux de monnaie d'échange.

On peut voir, dans l'usage chinois — et peut-être également sérindien, car l'exemple direct des communautés bouddhiques d'Asie centrale explique sans doute l'essentiel des faits chinois — la fusion de deux pratiques [3] qui apparaissent isolées dans les Vinaya : celle du partage des vêtements des moines morts et celle de leur achat, en cas de nécessité, à l'intérieur du Saṃgha.

La règle juridique qui voulait que les menus biens des moines défunts fussent partagés entre les survivants et qui ne devait avoir dans le bouddhisme primitif qu'une importance secondaire parce qu'elle ne portait que sur des biens de peu de valeur, apparaît donc à l'origine de la propriété individuelle des moines chinois et elle contribua à déterminer le genre des biens qui étaient en leur possession : ce sont, essentiellement, des tissus et d'une façon plus générale des biens fongibles.

* * *

Un des traits les plus notables de la vie des communautés bouddhiques en Chine, c'est la grande liberté qui est laissée aux moines dans la gestion de leurs biens. Ils se consacrent tous plus ou moins à des activités d'ordre profane et principalement à l'usure. Les monastères sont assurés en fin de compte de recueillir le bénéfice de ces opérations car, soit par le jeu normal des règles de dévolution, soit par suite de dons pieux, les acquêts de ses membres retournent à la communauté. Ainsi, à l'intérieur même des monastères, les règles communautaires et des motifs d'ordre religieux favorisent l'accroissement de la propriété consacrée et inaliénable (*tch'ang tchou*).

Mais les conceptions relatives à cette propriété permettent aussi l'emploi des « biens permanents » à des opérations commerciales. Elles le favorisent même en protégeant les biens placés dans le monde laïc contre toute appropriation. On entrevoit donc quelle fut l'orientation générale de l'économie des communautés bouddhiques en Chine. C'est une économie qui vise plus à la fructification et à l'acquisition de nouveaux biens qu'à la production. Son originalité principale, c'est d'être fondée

[1] P. 2049, rapport de gestion de l'économe pour l'année Yuan-ta, au monastère Tsing-t'ou, daté de la deuxième année *tch'ang-hing* (931).

[2] Le pied (*tch'e*) de toile avait même valeur que le boisseau (*teou*) de blé ou de millet. C'est donc la valeur de six et quinze *che* de céréales qui était attribuée à chaque moine. Quinze *che* représentent approximativement le prix d'un bœuf. Cf. p. 189.

[3] Cette synthèse était déjà faite chez les Mahāsāṃghika. Cependant on avait encore recours dans cette secte au simple partage des vêtements des moines décédés. Cf. ci-dessus, p. 84.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

sur la notion de propriété, notion relativement nouvelle en Chine où on n'a connu très longtemps qu'un droit d'usage sur le bien par excellence : les terres cultivées. Or, les monastères possèdent leurs terres en propre et le bouddhisme a sans doute contribué très efficacement à étendre ce droit de propriété : il est apparu de plus en plus normal que les terres puissent être données, vendues ou achetées. De là la profonde transformation sociale et économique qui se produisit à l'époque des T'ang [1]. Mais aussi, en introduisant en Chine de nouvelles techniques de prêt, héritées de l'Inde, qui se généralisèrent dans le monde laïc, le bouddhisme n'est sans doute pas étranger au développement de plus en plus rapide du commerce en Chine sous les T'ang.

Et on peut admettre que si la physionomie générale de l'économie chinoise s'est si profondément modifiée du Ve au Xe siècle, c'est en partie au bouddhisme qu'on le doit.

TERRES ET DÉPENDANTS

Introduction. Les comptes de monastères de Touen-houang, aux IXe et Xe siècles, mentionnent tous les mêmes sortes de revenus dans les établissements bouddhiques :

« [Rapport de gestion des] économes pour l'année (*tche-souei* 直 歲) [2] du monastère Tsing-t'ou, Kiai-pien et Pao-ts'iuan.

« Lesdits Kiai-pien et Pao-ts'iuan [ayant été en charge] depuis le premier jour du premier mois de l'an *ting-mao* (907) [3] jusqu'au premier jour du premier mois de l'an *meou-tch'en* (908), les moines se sont rendus au bâtiment du Nord (*pei-yuan*) pour l'assemblée des comptes (*souan houei* 算 會) [portant] sur l'année écoulée, [à savoir] :

« Reliquat du compte de l'année précédente (*ts'ien-tchang houei-ts'an* 前 帳 廻 殘),

et recettes nouvelles en :

— revenus fonciers (*t'ien cheou* 田 收);

— intérêts des prêts (*li-jouen* 利 潤);

— impôts des jardins (*yuan chouei* 園 稅);

[Les fermages des pressoirs à huile (*leang k'o* 梁 課) et des moulins (*wei k'o* 磑 課), omis ici, figurent dans d'autres rapports de gestion] :

— dons divers (*san che* 散 施) [faits à l'occasion des fêtes];

— honoraires versés pour la récitation de sūtra (*nien-song* 念 誦), nourriture du Buddha de printemps et d'automne (*tch'ouen ts'ieou fo che* 春 秋 佛 食), aumônes faites lors des banquets maigres (*tchai tch'en* 齋 曛)... [4] ».

[1] Ci-dessous, p. 126-132.

[2] Les préposés à l'année (*tche-souei*) étaient choisis parmi ceux des moines qui avaient le plus d'instruction et parmi les meilleurs calligraphes. Les comptes du monastère Tsing-t'ou portent plusieurs noms de *tche-souei* qui semblent avoir été de nouveau en charge au bout de quelques années. Sur les termes de fonctions monacales en Inde, S. Lévi et E. Chavannes, *J. As.*, 1915, septembre-octobre. L'équivalent indien du terme *tche-souei* n'est pas connu.

[3] Date probable.

[4] P. 4081.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

L'ordre de cette énumération est à peu près le suivant :

a. Revenus des biens immobiliers : fermage des terres et des installations industrielles;

b. Intérêts des prêts;

c. Différentes sortes de dons.

Il est de fait qu'à Touen-houang et à l'époque de ces documents, tel est l'ordre d'importance décroissante de ces trois types de revenus. Mais, dans tous les cas, les biens fonciers forment l'assise de tout pouvoir stable dans un pays où l'économie est essentiellement agricole et il est légitime de s'interroger d'abord sur les caractères et l'étendue de la propriété terrienne et immobilière de cette grande puissance économique que fut, en Chine, l'Église bouddhique.

Les moines chinois, qui sont issus pour la plupart de la paysannerie, ne travaillent pas la terre. On peut même dire que ce changement de genre de vie est le résultat le plus tangible de leur entrée en religion : ayant quitté leur famille, ils ont abandonné du même coup les travaux des champs. La tradition venue d'Occident qui veut que les religieux soient entretenus par les laïcs et, d'autre part, l'effort constant des dynasties à fonctionnariser les moines — ou du moins les meilleurs et les plus méritants d'entre eux — ont fait du monacat chinois une classe à part qui avait le droit d'attendre son entretien de la collectivité et de se soustraire aux obligations des simples laïcs. La Chine n'avait pas de tradition monacale [1] et c'est sur le type du fonctionnaire appointé, sur celui du noble apanagé qu'a tendu à se modeler celui du moine. L'analogie va assez loin, puisque les pouvoirs laïcs ont institué très tôt un système d'examens pour les moines. Les moines chinois, qui ont sous leurs ordres une main-d'œuvre servile ou qui reçoivent de la paysannerie une partie des récoltes, n'ont à s'occuper de la culture qu'en tant qu'administrateurs et chefs d'entreprise. Il y a d'ailleurs à cette conduite un motif supplémentaire : c'est l'interdiction qui est faite aux religieux par les traités de discipline indiens de nuire aux plantes et aux animaux. D'autres qu'eux doivent se charger de ce péché. Les Vinaya interdisent aux bhikṣu de creuser le sol [2], d'abattre des arbres et de couper des herbes [3] et, de plus, ils considèrent comme chose impure, inconvenante, le fait de semer et de planter [4]. Et, le plus souvent, ce sont seulement des novices, qui n'ont pas encore reçu l'ordination complète et ne sont pas tenus de se conformer dans le détail aux prescriptions de la discipline, que l'on voit manier la houe dans les champs et les jardins [5] :

(1) Elle connaissait cependant l'ermite taoïste et c'est sur ce type de magicien vagabond que s'est formée toute une classe de moines indépendants. Ci-dessous, p. 241, 244.

(2) Cf. vol. XIII des *Sacred Books of the East*, Pātimokkha, p. 33; *Sseu fen*, k. 19, p. 384 *c*-385 *b*; *Seng-k'i*, k. 41, p. 854 *a-b*; *Che song*, k. 16, p. 117 *b-c*. C'est là un tabou très répandu, qui n'est pas non plus inconnu en Chine mais qui a reçu dans le bouddhisme l'appui d'une interprétation rationnelle : on ne creuse pas le sol pour ne pas nuire aux insectes qui s'y trouvent.

(3) *Wou fen*, k. 6, p. 41 *c*-42 *a*; *Sseu fen*, k. 11, p. 641 *b*; *Ken pen*, k. 27, p. 775 *c*-776 *a*.

(4) Ci-dessus, p. 67.

(5) Le cas est surtout fréquent dans la secte du dhyāna : il s'agit là d'une épreuve à laquelle on soumet les jeunes recrues pour s'assurer de la fermeté de leur vocation et cette épreuve fait partie d'une discipline physique et morale qui doit mener à l'illumination.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

« Tao-ngan (264-335) sortit à vingt ans de la vie de famille... A cause de sa laideur, il n'était pas estimé de son maître qui le mit aux travaux des champs et des bâtiments. Il peina trois ans sans relâche et sans montrer jamais la moindre rancune[1]. »

« Une fois, Fa-hien (moine qui vivait à la fin du IVe siècle) se trouvait avec plusieurs de ses condisciples, en train de couper le riz dans les champs quand des brigands affamés se présentèrent et voulurent s'emparer de leur grain. Les novices (*chami*) s'enfuirent tous en courant, à l'exception de Fa-hien. « Si vous avez besoin de grain, leur dit-il, prenez tout ce que vous voudrez. Mais, messieurs, si vous êtes affamés et si misérables, c'est parce que vous n'avez fait, dans le passé, aucune aumône[2]. »

Cependant, il y a des moines qui travaillent la terre et, à la lecture des comptes de monastères de Touen-houang, il semble que les religieux participaient aux travaux des champs. C'est qu'en effet le bouddhisme en Chine n'est pas une religion essentiellement monastique, comme celle que nous font connaître les Vinaya. En outre, si l'animal occupe une grande place dans la prédication bouddhique en Chine, si la conversion au bouddhisme se marque essentiellement par le respect du régime végétarien, spécialement dans des fêtes qui jusqu'alors se signalaient par la consommation de *viandes*, l'agriculture est restée en dehors des préoccupations des bouddhistes chinois. Elle n'est pas frappée de cet interdit qui, dans le bouddhisme indien, s'appliquait aux religieux à l'exclusion des laïcs.

Les traités de discipline indiens recommandent un système de fermage des terres et de servage des cultivateurs :

« On ne peut accepter ou conserver de l'or, de l'argent, ni d'autres matières précieuses, ni céréales, ni millet, ni riz, ni pois, ni jardins dans les villages, ni esclaves, ni bœufs, ni moutons, ni chariots. Tous ces biens, or, argent, matières précieuses, etc., c'est le Saṃgha qui doit les recevoir. Les [moines en tant que] particuliers ne doivent pas les accepter. Quant aux champs et aux jardins, c'est encore la communauté (le saṃgha) qui doit en avoir la possession. Il faut les louer aux serviteurs (« hommes purs », *tsing jen*) et aux autres laïcs et on fixera une part de redevances (*k'o* 課) qu'ils devront fournir au Saṃgha. Quant aux céréales, aux légumes et aux fruits que récolteront ces serviteurs et les ouvriers (*yong tso jen* 庸作人) qu'on emploiera à la culture, tous ces produits sont impurs (*pou tsing*) : un bhikṣu ne doit pas en manger[3]. »

Ce système de fermage était effectivement appliqué dans les communautés que nous font connaître les Vinaya :

« Il y avait un laïc qui avait, à plusieurs reprises, utilisé les champs des moines, mais il n'avait pas donné à la communauté le prix du fermage (*chouei*). Par la suite, ce laïc voulut semer. Un ancien bhikṣu alla lui dire : « Tu as, à plusieurs reprises, utilisé nos champs, mais tu ne nous as pas donné le prix. Ne sème donc pas. Ou, si tu veux semer, il faut que tu paies ». A ces mots, le laïc s'apprêta à tracer ses sillons.

[1] *Kao seng*, k. 5, p. 351 *c*.
[2] *Ibid.*, k. 3, p. 337 *b*.
[3] *Ken pen sa p'o to pou lu chö*, T. 1458, k. 6, p. 558 *b*. Sur l'impureté des biens non acquis par la mendicité, non offerts en don pieux, ci-dessous, p. 157, n. 1.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

L'ancien bhikṣu se coucha alors à terre pour empêcher son araire d'avancer et le laïc, fort mécontent, s'arrêta [1] ».

Mais il n'y a pas seulement, entre les communautés indiennes et les laïcs, des rapports purement commerciaux de ce genre, soit qu'on ait affaire à des paysans convertis qui estiment méritoire d'être au service d'une sainte communauté, soit qu'on ait affaire à de simples esclaves. Parmi les serviteurs du Saṃgha (les *tsing jen*), il y a un grand nombre d'agriculteurs. Ils sont désignés dans les traités de discipline par les termes de « gens des jardins » (*yuan min* ou *cheou yuan min* 守園民 [2]) :

« A ce moment, les paysans des jardins des moines, chaque année, à l'époque où les céréales étaient nouvellement mûries, en offraient à manger aux moines. Que veut dire « chaque année, à l'époque de la nouvelle maturité »? Cela veut dire quand le riz était mûr, quand les haricots étaient mûrs, quand le fromage, l'huile, le miel [étaient nouveaux] [3]. Ils prélevaient sur chacune de ces denrées une petite part qu'ils déposaient au même endroit dans l'intention de l'offrir aux moines [4] ».

Les rois dévôts faisaient présent parfois de cette main-d'œuvre paysanne aux communautés bouddhiques, quand elle ne venait pas se placer de son plein gré sous la protection du Saṃgha :

« Une fois, le vénérable Pi-ling-k'ie-p'o-ts'o (Piliṅgavasta), qui demeurait dans un village, était en train de crépir lui-même sa cellule. A ce moment, arriva le roi Bimbisāra qui, voyant cela, lui dit : « Que fais-tu là, ācārya? — Je crépis ma cellule, śūdraka. — Tu n'as donc pas de serviteurs? Je vais te donner des paysans de jardin. — Il ne faut pas, śūdraka ». Il en fut ainsi par trois fois et le vénérable s'obstinait toujours à ne pas accepter ce don. Les gens du village ayant appris la chose vinrent trouver le religieux et lui dirent avec insistance : « Ācārya, nous souhaitons que tu nous prennes comme paysans des jardins. Nous te fournirons [le nécessaire]. — Si vous êtes capables d'observer les cinq [premières] défenses du bouddhisme, répondit-il, je vous prendrai [comme paysans des jardins] [5] ».

A l'époque du pèlerinage de Fa-hien, au début du ve siècle, on trouvait encore en Inde des paysans attachés au service des communautés bouddhiques :

« Après le parinirvāṇa du Buddha, rapporte Fa-hien à propos du Madhyadeśa, les rois, les maîtres de maison, les simples particuliers élevèrent des monastères pour le Saṃgha. Ils lui fournirent des terres, des résidences, des jardins, des potagers, des familles du peuple, des bestiaux, avec des chartes inscrites sur fer [qui confirmaient ces donations] [6]. Par la suite, les rois qui se succédèrent dans ce royaume restèrent fidèles à cette tradition et ils n'osèrent pas l'abolir. Dans les cellules et les bâtiments où ils résident, les moines [indiens] ne manquent jamais de lits, de paillasses, de bois-

[1] *Che song*, k. 53, p. 430 *a*.

[2] Cf. ci-dessus, p. 166, n. 3.

[3] Tout ceci donne l'idée d'une production mi-pastorale mi-agricole dont on n'a pas l'équivalent en Chine.

[4] *Seng-k'i*, k. 16, p. 353 *a*. L'offrande des prémices au saṃgha semble avoir été une coutume répandue : on en a un autre exemple dans *Che song*, k. 58, p. 437 *b*.

[5] *Seng-k'i*, k. 29, p. 467 *b*. Autre récit où figure Bimbisāra et où il fait don aux moines de cinq cents gardiens de jardins (*cheou yuan jen*) dans *Che song*, k. 58, p. 433 *a*.

[6] Les recueils d'inscriptions indiennes témoignent de la réalité de ces pratiques.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

son, de nourriture ni de vêtements. C'est partout comme cela. Les moines ne s'occupent que d'œuvres pieuses, récitant des textes sacrés et restant assis en dhyāna [1] ».

On peut croire que l'exemple vivant des communautés de l'Inde, de l'Asie centrale et de l'Asie du Sud-Est eut, à l'époque où le bouddhisme se développa vraiment en Chine, plus d'effet sur la constitution d'une église bouddhique dans ce pays que les indications éparses que fournissent les traités de discipline. Mais si le principe qui veut que les religieux soient « nourris à ne rien faire », comme diront les lettrés chinois, est bien établi, il y a, dans la pratique, une grande variété de statuts chez les agriculteurs qui sont au service des monastères et il y a aussi différents types de biens fonciers. Les mêmes pratiques fonctionnent en Chine comme en Inde et dans les pays d'influence indienne : des terres sont données aux établissements religieux par le pouvoir laïc ou par les particuliers; des cultivateurs sont placés sous la tutelle des monastères ou bien ils recherchent spontanément leur protection. Mais des conditions particulières à la Chine ont donné à ce phénomène religieux qui tendait à créer, en faveur de l'Église, une propriété perpétuelle, des caractères et une orientation qui lui sont propres : l'histoire, la géographie, les coutumes juridiques et la politique agraire de la Chine elle-même ont joué ici un rôle déterminant. Et s'il y a des analogies entre l'Inde et la Chine, elles ne peuvent être qu'occasionnelles, générales et non pas particulières.

* * *

La colonisation bouddhique.

L'appui que le bouddhisme a reçu en Chine de certaines dynasties est un fait si remarquable que les Chinois de l'époque des T'ang et, à leur suite, les modernes, ont pu voir dans cette faveur du pouvoir politique le fondement de son succès. Ce n'est là, sans doute, qu'un facteur secondaire de sa réussite en Chine et qui reste impuissant à rendre compte à lui seul du mouvement religieux. Néanmoins, ce soutien officiel a eu des conséquences économiques considérables : c'est avec l'appui des empereurs et selon des conceptions propres aux milieux dirigeants que l'implantation économique du bouddhisme s'est faite à certaine époque et dans certaines régions. On verra ce que l'expérience en question représente d'aberrant et de singulier par rapport au schème général du développement de la propriété terrienne des monastères. Du moins, y a-t-il un point commun entre ces formes différentes de l'emprise des monastères sur le sol chinois : ce sont des régions et des terres délaissées par l'agriculture paysanne qui ont été, à l'origine, mises en valeur par les établissements bouddhiques.

Un des soucis constants des dynasties chinoises a été d'étendre la superficie des terres cultivées. La distinction entre « pays au large » (*k'ouan hiang*) et « pays à l'étroit » (*hia hiang*), selon la terminologie de l'époque des T'ang [2], a une raison d'être fiscale,

[1] *Kao seng Fa-hien tchouan*, T. 2085, p. 859 *b*.
[2] Cf. Balazs, *Beiträge...*, XXXIV, p. 45 et suiv.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

mais elle a en fait une signification beaucoup plus large et qu'on ne pourrait restreindre à cette période de l'histoire [1]. L'administration impériale encourage autant qu'elle peut l'établissement des paysans des régions de forte densité sur les terres sèches où la mise en valeur ne fait que commencer. Sous les T'ang, les lots de répartition y sont deux fois plus importants que dans les pays à l'étroit et qui désire y émigrer a droit, par exception, de vendre non seulement le petit jardin ou verger situé près de sa maison et qui constitue une propriété héréditaire (*che yong ye*) mais également son allotissement viager (*k'eou fen t'ien*) [2]. L'octroi de terres plus étendues est normal dans ces régions, car les sols mal irrigués ou totalement secs ont besoin de jachères plus fréquentes [3]. Mais il s'explique également par le désir d'inciter de nouveaux colons à émigrer; il ne s'agit pas, en effet, d'une répartition limitative comme c'est le cas dans les pays surpeuplés, mais d'un allotissement de base : « L'essentiel, dit le *T'ang lu chou yi* [4], étant de défricher des terres incultes et de tirer tout le parti possible du sol, si importants que soient les champs accaparés (*tchan*, 占, c'est-à-dire, en l'espèce, pris sur la brousse), la loi ne prévoit pas de sanction dans ce cas. »

Mais ce que cette législation ne pouvait obtenir, à cause de l'attachement sentimental de la paysannerie à ses terres, à cause de la routine qui fixe les agriculteurs sur les terres basses, l'administration impériale le réalisait par la force en déportant les cultivateurs. Les régions au sol sec sont, par excellence, des pays de colonies agricoles (*ying t'ien*) ou de colonies militaires (*t'ouen-t'ien*) [5]. Or, l'Église bouddhique sous les Wei [6], à la fin du Ve siècle dans la Chine du Nord, profita de cette colonisation forcée.

Les traits essentiels de l'économie des communautés bouddhiques apparaissent déjà fixés, au Ve siècle, dans ce texte capital qu'est le *Che lao tche* du *Wei chou* [7]. C'est encore ce mémoire qui nous renseigne de la façon la plus précise sur une institution d'une portée considérable parce qu'elle a donné au bouddhisme une solide base d'implantation dans toute la Chine du Nord-Ouest.

[1] MASPERO, *Et. hist.*, p. 163.

[2] *Sin t'ang chou*, k. 51, f. 2 *a-b*. Une telle disposition, celle au moins qui concerne le *k'eou fen t'ien*, ne peut dater que d'une époque où le commerce libre des terres de grande culture était déjà entré dans les mœurs. Sur cette question, ci-dessous, p. 126-127.

[3] Cf. déjà, le *Tcheou li*, ti-kouan sseu-t'ou : « En terres cultivées de façon ininterrompue (*wou yi*, c'est-à-dire sans jachère), chaque famille reçoit 100 *meou;* en terres à une jachère [un an sur deux] (*yi yi*) 200 *meou;* et en terres à jachère renouvelée [de deux années sur trois] (*tsai yi*), 300 *meou* ». — « En pays à l'étroit, dit le *Sin t'ang chou, loc. cit.*, ... s'il s'agit de terres à jachère d'un an sur deux (*yi yi*), on double la superficie de l'allotissement; au contraire, en pays au large, s'il s'agit de terres à jachère d'un an sur trois (*san yi*), on ne double pas cette superficie. » Il est certain que le terme *san yi* désigne un assolement trisannuel avec jachère d'un an, car on ne s'expliquerait pas que, lorsque les jachères sont plus importantes, on réduise la superficie des allotissements. M. BALAZS, *op. cit.*, p. 45, note 123, comprend *san yi* au sens de jachère de trois ans consécutifs, mais remarque en même temps qu'une telle pratique n'est guère concevable à l'époque des T'ang.

[4] *T'ang lu chou yi*, f. 9 *b*, article 14, commentaire.

[5] Sur ces colonies de soldats et de paysans déportés, BALAZS, *Beiträge...*, XXXIV, p. 73 et suivantes.

[6] L'emploi de ce terme d'*Église* est justifié à l'époque des Wei du Nord : le « Sangha universel » est alors une réalité, imposée sans doute par la politique impériale dans la Chine du Nord et due au souci, très prononcé à cette époque, de se conformer aux règles monastiques de l'Inde.

[7] *Wei chou*, k. 114, trad. de J. R. WARE, *TP*, XXX, 1933, p. 100-181.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

« Le Directeur des śramaṇa T'an-yao [1] présenta une adresse à l'empereur dans laquelle il demandait que les familles de P'ing-ts'i [2] et les autres populations qui pourraient fournir chaque année 60 *hou* [3] de grain aux Bureaux du Saṃgha [4] devinssent Familles du Saṃgha (*seng-k'i hou* 僧祇戶) et le Millet du Saṃgha (*seng-k'i siu* 僧祇粟). Ce grain serait distribué aux affamés les années de disette. Il demandait de plus que les grands criminels (*fan tchong tsouei*) [5] et les esclaves d'État fussent considérés comme Familles du Buddha et chargés de l'entretien des monastères (du « balayage et de l'arrosage »), outre la culture des champs et l'engrangement des récoltes [6] auxquels on les employerait [également]. L'empereur Kao-tsong (Wen-tch'eng ti 452-465) donna son accord à ces deux requêtes et, par la suite, ces deux institutions ainsi que celle des Familles de monastères (*sseu hou* 寺戶) se répandirent partout dans les préfectures et les garnisons [7]. » Le *Fo tsou t'ong ki* [8] reporte à l'année 469, sous l'empereur Hien-tsou (Hien-wen ti, 466-471), le mémoire de T'an-yao. Cette date a toute chance d'être exacte, car, comme le note M. Tsukamoto Z. dans son excellent article sur les Familles du Saṃgha [9], c'est au 5e mois de la 3e année *houang-hien* (mars-avril 469) que fut fondée la commanderie de P'ing-ts'i [10].

Il y eut une nouvelle requête de T'an-yao pour la création de Familles du Saṃgha en 476 : « J'attire votre attention, disait Kao Tchao, le président du département des affaires d'État, dans un rapport au trône daté de l'ère *yong-p'ing* (508-511) [11], sur le

[1] T'an-yao fut nommé Directeur des śramaṇa (*cha-men t'ong*) au début de l'ère *ho-p'ing* (460-465). C'est à son initiative qu'on doit les célèbres grottes de Ta-t'ong au Chansi. Le poste de *cha-men t'ong* général qu'occupait T'an-yao était le plus haut grade de l'administration monacale. C'était une fonction mi-laïque mi-ecclésiastique qui était confiée par l'empereur à des religieux éminents, conseillers du souverain pour toutes les affaires bouddhiques. Le premier *tao-jen t'ong* (Directeur des religieux, selon l'ancienne appellation) fut Fa-kouo, sous T'ai-tsong. Il mourut en 416-423. Il eut pour successeur Che-hien, un parent d'un roi du Cachemire. T'an-yao, qui lui succéda, changea le titre de *tao-jen t'ong* en celui de *cha-men t'ong*. Une biographie de T'an-yao se trouve au k. 1 du *Siu kao seng tchouan*.

[2] La commanderie de P'ing-ts'i était au Nord-Ouest de la ville de P'ing-tch'eng, capitale des Wei à cette époque, près de Ta-t'ong au Chansi.

[3] Soit environ 1.200 litres de céréales. C'était là un impôt extrêmement lourd, car la production moyenne était de 30 litres de céréales environ par *meou* (5 a. 4), sous les T'ang.

[4] L'administration du Saṃgha, sous les Wei, comprenait une direction centrale, à la capitale, nommée d'abord *kien-fou ts'ao* (bureau du contrôle des œuvres pieuses), puis en 479, *tchao hiuan ts'ao*. C'est à la tête de ce service que se trouvait le *cha-men* [*tou*] *t'ong* (dénommé plus tard *tchao-hiuan t'ong*). Il avait sous ses ordres un [*tou*] *wei-na* (*karmadāna*), surveillant général. De cette administration centrale dépendaient, dans les préfectures et garnisons, les bureaux du Saṃgha (*seng-ts'ao*) à l'intérieur desquels se retrouvait une organisation du même genre, avec des *cha-men t'ong* et des *wei-na* provinciaux.

[5] Les coupables d'un des grands délits graves (*che tchong tsouei* ou *che ngo*) qui vont de la conspiration à l'inceste.

[6] Je n'adopte pas, pour des raisons que je donne plus loin, l'interprétation de Ware, *op. cit.*, p. 147, qui fait payer des contributions aux esclaves.

[7] *Che lao tche*, f. 6 *a*.

[8] *Fo ki*, k. 38, p. 355 *a*.

[9] Z. Tsukamoto, article paru in *Tōyōshikenkyu*, II, 3 (1937).

[10] Cf. encore, *T'ong kien*, k. 132, qui reproduit, après avoir mentionné la fondation de la commanderie de P'ing-ts'i, la requête de T'an-yao. La création des *seng k'i hou* eut donc lieu presque immédiatement après la fondation de cette commanderie, qui comprenait les deux sous-préfectures de Houai-ning et de Kouei-ngan. Cf. *Wei chou*, k. 24, biographie de Ts'ouei Tao-kou.

[11] *Che lao tche*, f. 8 *a*, 7.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

fait que, d'après le mémoire présenté autrefois, la première année *tch'eng-ming* (476), par l'ancien directeur des śramaṇa T'an-yao, 200 familles de l'armée (*kiun-hou* 軍 戶), à Leang-tcheou (dans l'actuel Kansou oriental), comprenant [la famille] Tchao Keou-tseu et les autres [1], sont devenues Familles du Saṃgha soumises à un impôt en millet qui était mis en réserve pour les années de famine. Sans distinction entre religieux et laïcs, les secours devaient être octroyés à tous. »

Dans les deux cas mentionnés, Familles du Saṃgha de P'ing-ts'i établies en 469 et Familles du Saṃgha de Leang-tcheou en 476, ce sont des populations coloniales, déportées sur des terres ingrates qu'elles sont destinées à mettre en valeur, qui ont fourni aux monastères bouddhiques leur main-d'œuvre agricole. On sait, par la biographie de Mou-jong Po-yao [2], que la commanderie de P'ing-ts'i avait été fondée pour recevoir une partie de la population de deux villes soumises. « Les habitants en surnombre furent réduits en esclavage et on les distribua aux fonctionnaires [comme esclaves] [3]. » C'est en somme à des travaux forcés agricoles que furent soumises les Familles du Saṃgha. Les 60 *hou* de millet qu'on exigeait d'elles annuellement représentent une contribution particulièrement élevée — près de la moitié de la récolte sans doute. Lors d'une expédition militaire à laquelle l'empereur participait en 473 [4], on préleva dans les préfectures et les garnisons le dixième de la population et on lui imposa une taxe annuelle de 50 *che* (50 *hou*) pour les besoins de l'armée. C'était là une mesure exceptionnelle. Une institution analogue à celle des Familles du Saṃgha et à peu près contemporaine renseigne indirectement sur le type de colonie en question, qui n'a, dans son principe, rien de bouddhique :

« On créa aussi spécialement [en 488] des fonctionnaires agricoles (*nong kouan*) qui recrutaient parmi les familles des préfectures et des commanderies le dixième de la population pour créer des colonies militaires (*t'ouen min* 屯 民). Ils examinaient ce qui convenait aux sols selon leur humidité, décidaient du nombre des *k'ing* et des *meou* [à répartir]. Ils achetaient, avec les biens acquis illégalement et [confisqués] différents instruments. Ils achetaient des bœufs qu'ils fournissaient aux paysans d'après certaines règles (à tour de rôle?) et ils faisaient travailler ces familles le plus possible. On exigeait de chaque cultivateur une taxe annuelle de 60 *hou*. Mais ces paysans étaient exemptés de tous leurs impôts réguliers et de leurs diverses corvées civiles et militaires [5]. »

On entrevoit quelle pouvait être l'organisation des Familles du Saṃgha. C'est

[1] Il y avait, apparemment, des groupes de familles de colons militaires à responsabilité collective, dont l'un des chefs était un nommé Tchao Keou-tseu.

[2] En 468, les Wei envahirent une partie du territoire des Song au Nord de la Houai. *Wei chou* k. 50, biographie de Mou-jong Po-yao. Cf. WANG YI-TONG, *op. cit.*, n. 18.

[3] Cf. pour l'époque T'ang, où l'on s'est inspiré du code des Wei, *T'ang houei yao*, k. 86, *nou-pi*, f. 1 *a* : « D'après une ancienne disposition, ceux qui se rendent collectivement responsables du crime de rébellion, voient leur patrimoine confisqué et deviennent esclaves publics (*kouan nou-pi*). Avec un degré d'atténuation de peine, ils deviennent *fan-hou* (familles attachées aux fonctionnaires : c'est le cas de ceux qui ne furent pas installés dans la commanderie de P'ing-ts'i); avec deux degrés, ils deviennent *tsa-hou* familles soumises aux diverses [corvées]) et, avec trois degrés, ils redeviennent des hommes libres (*leang jen*) ».

[4] *Wei chou*, k. 7 *chang*, troisième année *yen-hing*.

[5] *Wei chou, Che houo tche*, k. 110.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

de culture dirigée qu'il s'agit. Peut-être, les *seng-k'i hou* étaient-ils répartis en groupes de culture à responsabilité collective, comme le furent, sous les T'ang, les familles de monastères à Touen-houang [1]. Et il était sans doute prévu, lorsqu'on décida d'instituer des Familles du Saṃgha, que les monastères fourniraient les instruments et les bœufs nécessaires à la mise en valeur, car c'est bien des terres mal irriguées que les *seng-k'i hou* eurent à exploiter; en elle-même la céréale cultivée est révélatrice : le millet, tout en exigeant plus de travail que le blé (283 jours par an au lieu de 177) [2], se contente en revanche d'un sol sec et résiste mieux à la sécheresse [3].

Si l'organisation même des Familles du Saṃgha et le principe de l'institution sont bien chinois, on peut en dire autant de son objet principal : le Millet du Saṃgha doit alimenter des greniers régulateurs [4] et doit servir à porter remède à des famines presque chroniques à cette époque [5]. Mais pourquoi, dans ces conditions, un service public, dont la gestion aurait normalement dû revenir à des fonctionnaires laïcs, fut-il confié à l'Église? Il y aurait en fait plusieurs motifs à ce transfert. L'installation de colonies et les défrichements exigent des capitaux importants et l'Église, enrichie à cette époque de foi intense, disposait des sommes nécessaires à l'achat des animaux de labour, des instruments aratoires et de toute espèce d'équipement. Mais cette considération n'explique pas tout. Si l'institution est chinoise dans son principe, du moins l'Église a-t-elle le droit d'employer à son profit et à des fins pieuses le millet mis en réserve, soit pour l'entretien des moines, soit pour les cérémonies du culte. Le seul fait que les distributions aux affamés soient assurées par les monastères leur donnent, non plus le caractère d'un secours matériel, mais celui d'un don charitable. On admet que les activités de bienfaisance sont le propre et comme le privilège de l'Église bouddhique. De plus, si l'administration laïque se trouve incapable de remédier aux famines [6], on escompte que des populations peut-être déjà bouddhisées [7] se laisseront plus facilement diriger par des moines. En servant les Trois Joyaux, elles auront cons-

[1] Ci-dessous, p. 104.

[2] *T'ang lieou tien*, k. 7, f. 8 *a*.

[3] Le millet est encore sous les T'ang la céréale qui est le plus souvent cultivée dans les régions de colonisation. BALAZS, *Beiträge...*, XXXIV, p. 74 : « ... allgemein wurde Hirse angebaut ».

[4] L'institution des greniers régulateurs a une longue histoire en Chine. Dans le *Tcheou-li*, le *sseu-t'ou* est chargé de la gestion d'un grenier régulateur nommé Wei-tsi. Sous les Han, des greniers portant le nom de *tch'ang-p'ing tsang* furent institués par Keou Cheou-tch'ang sous Hiuan-ti (73-49). Leur nom fut changé en celui de *tch'ang-man tsang* sous Ming-ti (58-75). A l'époque des T'ang, ces greniers dépendaient de l'« office chargé de maintenir l'uniformité du prix des grains » (*tch'ang-p'ing chou*). Cf. DES ROTOURS, *Traité...*, p. 441-442.

[5] Famines des ères *t'ien-ngan* (466) et *houang-hing* (années 468 et 470). Le mal persiste sous Kao-tsou : « Cette année (en 473), dans onze garnisons, il y eut une sécheresse. A Siang-tcheou (au Ho-nan), il y eut 2.845 personnes qui moururent de faim ». Nouvelles famines en 474 et 478. Cf. *Wei chou*, k. 6, et *ibid.*, les décrets de la première année *t'ai-ho* : « Qu'on examine l'humidité du sol et qu'on s'efforce de tirer tout le parti possible de la terre ». — « Qu'on ne laisse pas les gens avoir des forces de reste, qu'on ne laisse pas les terres incomplètement exploitées. »

[6] La biographie de Ts'ouei Tao-kou, qui administra la commanderie de P'ing ts'i dès le moment de sa création, rapporte qu'il fut incapable de remédier à la famine qui régnait dans sa circonscription et qu'il mourut au milieu d'émeutes paysannes, au cours de l'ère *yen-hing* (471-475). *Wei chou*, k. 24.

[7] Il faut remarquer que ce sont seulement les familles capables de fournir annuellement 60 *hou* de millet qui furent transformées en *seng-k'i hou*. Il semble donc qu'en principe on eur ait laissé la liberté du choix.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

cience de se créer des mérites et montreront plus d'ardeur au travail. Dans tous les cas, même si les moines ne montrent guère plus de douceur dans leur administration que les fonctionnaires laïcs, le mérite religieux de l'institution reviendra à la dynastie régnante. La Cour est dévote et T'an-yao a la confiance de l'empereur.

Les grands moines chargés des fonctions de *tao-jen t'ong* (directeur des religieux) — titre transformé par T'an-yao en celui de *cha-men t'ong* — semblent avoir été des conseillers écoutés pour toutes les affaires religieuses. Grâce à eux, les empereurs des Wei étaient sans doute informés des règles essentielles de la discipline bouddhique [1]. Or, l'institution des Familles du Saṃgha et des Familles du Buddha ne paraît pas être une pure invention de T'an-yao. Il est très probable au contraire que les traités de discipline indiens l'aient inspiré :

« Le Buddha, dit en effet un passage du Vinaya des Sarvāstivādin [2], a permis que, dans les logements des moines, on emploie des gens et que [dans les édifices du] Buddha (*fo-t'ou*) [3] on emploie également des gens. Ces serviteurs appartiennent au Buddha ou bien à la communauté [selon leur affectation]. C'est ce qu'on appelle biens humains (*jen wou*). Quant aux biens non humains (*fei-jen wou*), le Buddha a permis que des éléphants, des chevaux, des chameaux, des bœufs, des moutons, des mulets et des ânes appartinssent au Buddha et au Saṃgha. C'est ce qui s'appelle biens non humains. »

On retrouve, dans ce court passage, la distinction faite par T'an-yao entre familles du Buddha et familles du Saṃgha. L'institution apparaît donc comme une synthèse originale d'éléments empruntés aux traités de discipline indiens et à la tradition politique de la Chine. C'est tout ensemble une création impériale et une création des moines de la Cour. Les empereurs semblent avoir d'ailleurs disposé librement du Millet du Saṃgha, pour la célébration du culte officiel. « Il convient d'ordonner, dit un décret de l'empereur Kao-tsou en 497, que dans les préfectures, lors de la retraite monacale de cet été, les religieux instituent des prêches publics (*kiang chouo*) à raison de 300 personnes pour les grandes préfectures, de 200 pour les moyennes et de 100 pour les petites; toutes ces cérémonies seront assurées avec le Millet du Saṃgha (*seng-k'i siu*). Si le millet est rare ou le nombre des religieux inférieur au chiffre fixé, on ordonnera au bureau des cultes (*tchao-hiuan* [*ts'ao*]) [4] de réduire [les quantités de millet] et de nous rendre compte [des mesures prises] [5]. » Très probablement, des commissions mixtes de moines et de fonctionnaires laïcs avaient fixé la législation spéciale qui réglementait le fonctionnement des *Seng-k'i hou* et à laquelle fait allusion le texte d'un mémoire cité par le *Che lao tche* [6]. Si l'intervention des pouvoirs laïcs dans la création des Familles du Saṃgha est évidente, l'influence des traités de discipline ne l'est pas moins : le fondement même de cette institution, c'est la notion d'une

(1) On trouverait de ce fait plusieurs témoignages dans le *Che lao tche*.

(2) *Che song*, k. 56, p. 413 *c*.

(3) C'est le même terme qui a servi à l'appellation des familles de Buddha (*fo-t'ou hou*).

(4) Le *kien-fou ts'ao* prit le nom de *tchao-hiuan ts'ao* en 497.

(5) *Kouang hong*, k. 24, p. 272 *c*. Cf. *Fo ki*, k. 38, p. 355 *b*. Il n'est pas impossible non plus, comme l'a suggéré M. Omura Seigui (*Shinabijutsushi chōso hen*, p. 176), que le Millet du Saṃgha ait servi aux dépenses des célèbres grottes de Yun-k'ang.

(6) Ci-dessous, p. 101, décret de l'année 511.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

propriété commune au Saṃgha universel et qui ne peut être aliénée ni au profit des moines en tant qu'individus ni au profit des monastères [1]. L'Église bouddhique, en tant que personne morale peut d'autant mieux être substituée à l'État et à ses fonctionnaires que la discipline des religieux leur interdit de s'approprier les biens de la communauté. C'était là une assurance contre les malversations possibles, mais elle n'a pas eu d'effet :

« D'après les Vinaya, dit Kao Tchao dans son rapport de l'ère *yong-p'ing* (508-511) [2], les Familles du Saṃgha ne peuvent appartenir à un monastère en particulier. Cependant les karmadāna généraux (*tou wei-na*) Seng-hien et Seng-p'in, en violation des ordres impériaux et contrairement à leur propre discipline, se laissant aller à leur passion [du gain], ont cherché à obtenir, dans une adresse à l'empereur, la promulgation d'un décret [inique] et ils ont fait en sorte que [les paysans] emplissent les rues de leurs murmures de haine, qu'ils abandonnent leurs enfants et attentent à leur propre vie. Il y en a plus de cinquante qui se sont étranglés ou noyés. Est-ce là montrer du respect envers les intentions généreuses de l'empereur? [Ces fonctionnaires monacaux] ont profondément porté atteinte à la foi de l'empereur. Ils ont amené les gens à courir les rues en criant et en gémissant, n'ayant personne devant qui porter leurs accusations. »

On ne sait pas quelle était la teneur de ce décret auquel Kao Tchao fait allusion. On peut croire qu'il consacrait une évolution assez attendue : la transformation des Familles du Saṃgha en familles de monastères (*sseu hou*), et qu'en accentuant l'autonomie des bureaux du Saṃgha (*seng-ts'ao*), il confirmait la faillite de l'institution. Kao Tchao l'indique dans son mémoire : les Familles du Saṃgha relevaient de la juridiction monacale et ne pouvaient faire appel devant les fonctionnaires laïcs. Ce statut particulier allait de pair avec une complète dépendance économique que révèle un décret impérial de 511 :

« A l'origine, le Millet du Saṃgha était destiné à secourir [les pauvres] dans les années de disette au moyen de prêts (*tch'ou tai* 出貸) et il devait être emmagasiné en temps d'abondance. Les moines et les nonnes des régions montagneuses et forestières devaient être pourvus de grain selon leurs besoins, et quand le peuple se trouvait dans la misère, il devait recevoir aussi une aide immédiate. Mais les directeurs [des bureaux du Saṃgha] ont imaginé, par cupidité, de tirer un fort intérêt [du millet avancé en période de disette] et, le moment venu de collecter les dettes, ils ne tiennent compte ni de l'humidité ni de la sécheresse. Parfois, l'intérêt dépasse le capital et parfois les contrats (*k'iuan k'i* 券契) ont été altérés. Ils pressurent les pauvres sans mesure. Les lamentations et les souffrances du petit peuple augmentent d'année en année et de mois en mois... A partir de maintenant, [la gestion du Millet du Saṃgha] est retirée aux karmadāna contrôleurs (*wei-na tou-wei*) et les préfets recevront le titre de *kien-koua chang-chou* (présidents contrôleurs) avec la charge d'administrer tous les centres

[1] Sur les biens *tch'ang tchou*, ci-dessus, p. 63 et suiv. C'est sans doute à l'époque des Wei qu'on fit le plus d'efforts pour copier les institutions indiennes et pour se conformer aux prescriptions des Vinaya. On en a la preuve dans la terminologie : certains termes courants à l'époque (*cha-men, seng-k'i, fo-t'ou, tsing jen*) et plus rarement employés sous les T'ang, sont des emprunts aux traités de discipline traduits au début du ve siècle. En 424, un décret impérial ordonna que les monastères prendraient le nom de *tchao-t'i* (*caturdiś- : sseu fang* [*tch'ang tchou*] 四方常住) (*Fo ki*, k. 39, p. 354 *a*).

[2] *Che lao tche*, f. 8 *a*.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

où se trouve [emmagasiné] du grain du Saṃgha. Qu'ils fassent l'inventaire de tout ce qu'il y a en dépôt dans chacune de leurs préfectures, qu'ils fassent le compte des entrées et des sorties, celui des intérêts et celui des secours en millet. Ils noteront les dates des prêts et des remboursements... Chaque fois que l'intérêt dépassera le capital et lorsque les termes des contrats primitifs auront été modifiés, les dettes seront annulées conformément au code (*yi lu*) et on ne pourra exiger le remboursement des créances... Pour les taux [d'intérêts] (*k'o*) exigés lors du remboursement des dettes, on se conformera entièrement aux anciens règlements (*yi tchouen kieou ko*) [1]. »

La réaction de l'État, au début du VIe siècle et à la veille d'une longue période de troubles, contre cet usage abusif d'un pouvoir qu'il avait confié de son plein gré à l'Église, loin de marquer le retour à une gestion normale, révèle au contraire la décadence de l'institution. La toute puissance des monastères sur une partie de la paysannerie est un fait constant dans l'histoire du bouddhisme en Chine, mais elle apparaît spécialement dans les pays d'ancienne colonisation. La pression économique des établissements religieux s'est manifestée surtout dans les régions où elle avait eu, historiquement, plus de liberté pour s'exercer. Les Familles du Saṃgha sont le modèle d'un type particulier de colonisation bouddhique dont on retrouve le souvenir à Touen-houang, dans le Kansou actuel, aux IXe et Xe siècles.

* * *

Le *Che lao tche* ajoute, après avoir cité la requête dans laquelle T'an-yao demandait, pour la première fois, la création de Familles du Saṃgha et de Familles du Buddha : « Par la suite, ces deux institutions *ainsi que celle des familles de monastères* (*sseu hou* 寺戶) se répandirent partout dans les préfectures et les garnisons ». Trois siècles plus tard, il y a, dans les établissements bouddhiques de la région de Touen-houang, des « familles de monastères ». Ces serfs apparaissent dans différents documents où ils sont désignés soit sous le même terme de *sseu hou*, soit par l'expression de *tch'ang-tchou po-sing* 常住百姓 « paysans faisant partie des biens permanents ».

M. Naba T. [2] a attiré l'attention sur le texte d'un manuscrit de Touen-houang qui est d'un grand intérêt. Il y voit une « proclamation pour la conservation des privilèges des monastères bouddhiques ». Ce document, incomplet, fait suite à une légende sur les « avatars des quatre animaux » (*sseu cheou yin yuan*). L'oiseau *kapila*, le lièvre, le singe et l'oie blanche, après s'être liés par un serment de fraternité, accumulent les bonnes actions et vont renaître au ciel sous la forme du Tathāgata, de Śāriputra, de Maudgalyāyana et d'Ananda. Cette légende et le texte qui la suit étaient apparemment destinés à être lus à l'un de ces prêches populaires (*sou kiang*) si pratiqués à l'époque

(1) *Che lao tche*, f. 8 *a*, décret de la quatrième année *yong-p'ing*.
(2) NABA T., article paru dans *Shinabukkyoshigaku*, II, 4, 1938.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

des T'ang. Voici le fragment en question, dont la traduction n'est donnée que sous toutes réserves, en raison de l'obscurité de nombreuses expressions [1] :

« A cause de la tranquille prospérité des territoires qui sont dans notre circonscription (*tseu kouan nei* 茲管內), les gens des pays lointains aiment à venir à notre porte [ornée] de lances [2], et nous excellons à les dompter... C'est comme s'ils venaient sans être appelés. Autrefois, c'étaient de féroces ennemis; maintenant les voilà devenus *po-sing* (simples particuliers, paysans sédentaires) et ils s'appliquent à leurs travaux [3]. Sachant combien la puissance du Triratna (le Buddha, la Loi et la Communauté) et celle des quatre rois des Deva est immense, ils montrent d'autant plus de respect et d'obéissance. Étant pénétré de cette pensée du matin au soir, comment serait-on paresseux? Quand, aujourd'hui, notre grande assemblée formée de deux corps (moines et nonnes?) présente des pétitions ou bien a recours aux tribunaux officiels, y exposant depuis leurs origines les moindres affaires, comment [les autorités laïques] oseraient-elles ne pas céder à ses désirs? [4]. La masse des contrats et des requêtes est réglée comme il convient dans tous les détails... Les édifices religieux qui se trouvent dans notre circonscription ont été fondés sur ordre des empereurs [5] ou bien ils ont été achevés et embellis par des sages. Les habitations, les manoirs, les domaines et les champs intérieurs et extérieurs [aux monastères] proviennent de dons accomplis avec foi. Nos familles paysannes (*hou k'eou* 戶口) et nos domestiques (*kia-jen* 家人) nous ont été offerts par de grands donateurs (*t an-yue : dānapati*, bienfaiteurs en titre) et destinés à remplir à perpétuité nos bâtiments, comme patrimoine héréditaire. Ceux qui vivent dans le monde nous félicitent et nous glorifient. Il ne faut pas s'approprier ou nous ravir nos biens; il faut au contraire accroître et favoriser notre prospérité et embellir [nos édifices]. Cette prospérité ne tombe ni ne s'épuise. Elle a pour nom le *permanent* (*tch'ang tchou*). Tout cela est selon les anciennes règles [de la discipline]. C'est comme une montagne qu'on ne peut plus déplacer. A l'exception des individus affranchis autrefois par le *t'ai pao* (le Grand gardien) [6] décédé et les autres commissaires impériaux qui leur délivrèrent des actes [d'affranchissement?], tous les autres sont employés aux domaines (*tchouang*), aux moulins à eau (*chouei wei*) et aux pressoirs à huile (*yeou leang*) qui sont [à l'intérieur du territoire] régi par nos monastères (*sseu so kouan* 寺所管), exactement comme par le passé, et ils s'occupent de leurs tâches avec application. A partir de maintenant, tous ces biens sont biens perma-

[1] P. 2187, texte nº 3.

[2] Insigne de noblesse permis aux fonctionnaires au-dessus du troisième degré. Cf. R. DES ROTOURS, *Traité...*, p. 366-367. Il devait donc y avoir également des lances aux portes de certains monastères officiels.

[3] Sur l'influence lénifiante du bouddhisme sur les Tibétains, P. DEMIÉVILLE, *Le Concile de Lhasa*, commentaire historique, *passim*. Le texte laisse entendre qu'il y avait de nombreux Barbares parmi les dépendants des monastères de Cha-tcheou.

[4] La complaisance de l'administration laïque à l'égard des moines est une donnée très importante dans l'histoire économique du bouddhisme chinois. Cf. ci-dessous, p. 178.

[5] Cf. ci-dessus, p. 41.

[6] A partir du milieu de la dynastie des T'ang, l'habitude se répandit dans les préfectures de désigner les grands fonctionnaires avec des titres qui n'étaient d'abord en usage qu'à la Cour. Ici, le terme de *t'ai-pao* s'applique vraisemblablement à Tchang Yi-tchao, général qui reconquit Touen-houang et les marches du Nord-Ouest au milieu du IXe siècle et mourut en 872. Cf. P. DEMIÉVILLE, *Concile de Lhasa*, I, p. 37, note. Le présent texte peut donc être daté de la fin du IXe ou du début du Xe siècle.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

nents [1], en haut [c'est-à-dire en matière de choses précieuses] jusqu'à une aiguille, en bas [en matière de choses viles] jusqu'à un brin d'herbe, en y comprenant les familles (*jen hou* 人戶), des vieux jusqu'aux tout jeunes. Il n'est permis à personne de provoquer l'aliénation de ces biens en s'appuyant sur son influence ou ses pouvoirs. Quant à l'administration des biens placés à intérêt, si certains [débiteurs] ne se conforment pas à cette règle [et veulent garder le montant des prêts], il est admis... d'exposer l'affaire aux fonctionnaires dans une requête; ces gens seront très sévèrement punis. Les biens permanents réintégreront le monastère et l'amende sera fixée par le propriétaire [lui-même].

« Les familles des biens permanents (*tch'ang tchou po-sing*) [sont soumises] dans leurs relations de parenté aux cinq règles rituelles (*wou li*). Il leur est permis de contracter des unions en vue de mariages dans leur propre classe, mais il ne leur est pas permis de s'unir à des paysans dépendant de l'administration laïque (*hiang sseu po-sing* 鄉司百姓). Si cependant il y en a qui violent cette règle et si un homme des biens permanents (*tch'ang tchou tchang-fou*), se laissant aller à ses penchants, a des rapports avec une femme dépendant de l'administration laïque, l'enfant qu'elle mettra au monde, garçon ou fille, sera attribué aux biens permanents et restera à perpétuité dans les familles [du monastère]. De génération en génération nos gens doivent s'adonner avec ardeur à leurs travaux... Enfants et adultes, chacun d'eux doit se conformer aux impôts et aux corvées (*k'o yi* 課役) établis par le monastère... »

L'interdiction qui est faite aux familles faisant partie des biens permanents de se *formarier*, le fait que les monastères se réservent le croît en cas de naissance «illégitime» et la nature héréditaire de la dépendance des familles à l'égard des établissements bouddhiques montrent assez qu'on a affaire à une classe de serfs. Malgré leur étroite sujétion, ce ne sont pas pourtant des esclaves (*nou pi*); ils jouissent d'une relative liberté économique [2], ayant un lot de terre à cultiver, un métier à exercer (meuniers ou huiliers) et un impôt (*k'o*) à fournir en échange des champs qui leur sont alloués ou des moulins et des pressoirs dont ils ont l'usage. Mais ils dépendent entièrement des monastères : du moins en fait, sinon en droit. Car l'administration laïque conserve un droit de regard sur ces familles. Toujours prête à favoriser les moines, toujours conciliante, elle est cependant informée du nombre des paysans de monastère. Dans des comptes provenant d'un établissement de Touen-houang figure cette dépense [3] :

« 7 *cheng* de farine pour que les moines fassent un recensement des familles destiné aux fonctionnaires 麵柒勝僧家造戶籍納官用. »

Et l'on possède le fragment d'un recensement de ce genre : « Liste des membres jeunes et vieux, fils et petit-fils des familles [faisant partie] des biens permanents du monastère Pao-ngen, à la date de 11e jour du 10e mois de l'année *ping-chen* (876 ou 936?) :

« Famille Tchang Pao-chan. Fils Yi-tch'eng, épouse A-Yang. Fils Tch'eou-tseu,

(1) Ils l'ont toujours été, mais l'auteur de cette pièce entend réaffirmer ainsi leur caractère de biens inaliénables.

(2) On possède un contrat de vente d'esclave à un paysan de monastère (*tch'ang tchou po-sing*). Ce document a été édité par Niida, *Tosohoritsu no kenkyu*, p. 184-185.

(3) P. 3490 vo.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

épouse A-che. Petites-filles Ts'an-wo, Seng-wo, Mai-tch'ai, Houei-yeou, Houei-nou [10 personnes].

« Famille Tchang Yuan-t'ong, épouse Ting-niu. Frère cadet Ts'ai-tch'ang, épouse Cheng-tseu, fils Fou-hing, Houei-hing, Houei-yeou, fille Ts'ouen-tseu [8 personnes].

« Famille Yen Hai-ts'iuan. Frères cadets Hai-jouen, Hai-ting, Hai-tch'ang. Mère A-Tchang. Fils Yuan-tch'ang, Yuan-t'ai. Fils Yuan-ts'ouen, Ts'ouen-tseu, Ts'ouen-yeou, Ts'ouen-souei, Ts'ouen-hing, Ts'ouen-cheng. Épouses Yi-tseu, Cheng-jouei, Tchang-t'ai. Fille Wou-niang [17 personnes].

« Famille Yen Ts'ouen-souei. Mère A-Fan. Fille Tchang-t'ai [3 personnes].

« Famille Tchao Yuan-tchang. Frères cadets Yuan-chan, Tchang-tseu, Lieou-lang. Épouses Lien-sseu, Tchang-niu. Fils Ting-tch'ang, Ts'ouen-ting, Ting-hing. Épouse précédente (*? ts'ien-ts'i*) Yuan-wo [10 personnes].

« Famille Li Ting-yeou. Épouse Yuan-t'ai...

« Famille Che Pao-ts'iuan. Frère cadet... [1] »

Ces grandes familles qui groupent, autour du chef de maison (le père ou le frère aîné), de son épouse et de ses descendants, les ascendants féminins, les cadets, leurs épouses et leurs descendants, sont d'importance très variable. Ici même, il y a une famille de 17 personnes et une famille de 3 personnes. C'est une organisation familiale du type ancien qui subsiste sur les terres des monastères car on sait d'ailleurs que chez les paysans libres de la région de Touen-houang, à la même époque, la grande famille paysanne s'est le plus souvent scindée en familles restreintes.

Mais il y a encore une autre particularité qui est propre aux familles de serfs des monastères : elles sont associées en groupes de culture (*t'ouan* 團) à responsabilité collective. Chacun de ces groupes a, à sa tête, un chef de groupe (*t'ouan-t'eou* 團頭) qui n'est autre que le chef d'une des familles [2]. C'est ce qui ressort de nombreuses requêtes présentées par les familles de monastère pour obtenir des avances de céréales et de semences :

« Requête des familles (*jen-hou* 人戶) du monastère Pao-ngen, pour demander à l'administrateur général du grenier (*tou sseu-ts'ang* 都司倉) qu'il leur fournisse 25 cargaisons (*t'o* 馱) [3] de blé :

[1] P. 3859 r°.

[2] Une telle organisation évoque un mode de culture dirigée et collective. Elle est en contraste avec l'individualisme qui règne chez les paysans libres de Touen-houang et avec le morcellement des terres qui est généralement si accusé dans cette région. Elle semble avoir été la règle dans les « colonies » : sous les Song du Sud, en 1136, « le gouvernement du Kiang et de la Houai (région du Ngan-houei), présenta une adresse à l'empereur où il demandait la transformation des colonies agricoles en colonies militaires (*t'ouen-t'ien*)... Chaque étendue de 5 *k'ing* (27 ha. environ) formerait un domaine (*tchouang*). Les familles de ces domaines (*k'o hou* 客戶) seraient réunies en groupes de 5 familles à responsabilité collective et employées à la culture [du même domaine]. [Chaque groupe] aurait à sa tête un chef de culture (*t'ien-t'eou* 田頭) et, aux fermiers de chaque domaine, on fournirait 5 bœufs, des semences ainsi que des instruments agricoles. A chaque famille (*kia*) serait donné, à titre individuel, un champ de légumes de 10 *meou* (0 ha. 54). On leur prêterait aussi un capital en espèces de 70.000 sapèques, le remboursement devant se faire en deux ans et sans intérêts ». (*Kien-yen yi-lai hi-nien yao-lou*, k. 98, deuxième mois de la sixième année *chao-hing*).

[3] Le louage d'ouvrage à Touen-houang se faisait à raison de 1 *t'o* de blé ou de millet ou, comme le portent d'autres contrats, à raison de 8 *teou* et 7 *cheng* : il est donc probable que la cargaison représente 0,87 *che* de céréales, soit environ 50 litres. D'après le *Che houo tche* du *Souei chou*, un bon cheval pouvait porter 8 cargaisons (*t'o*), soit environ 4 hectolitres de céréales, un cheval ordinaire 6 cargaisons [soit environ 3 hectolitres]. Cf. Balazs, *Traité économique du Souei chou*, p. 172.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

« Motif : les familles dudit monastère manquent de grains de semence et de provision pour l'année. En demandant aujourd'hui la quantité de grains ci-dessus indiquée, elles fixent comme délai le 8e mois, en automne, pour la restituer [au grenier]. Elles espèrent qu'on en discutera et demandent qu'on veuille bien aviser.

« Billet du chef de groupe (*t'ouan-t'eou*) Lieou Cha-cha, le ...jour du 2e mois de l'an *tch'eou* [1]. »

« Requête des familles du monastère Kin-kouang-ming, présentée par le chef de groupe Che T'ai-p'ing [et] les familles Ngan Hou-hou, Ngan Tsin-han, Ngan Ta-tseu et Seng-nou. Les provisions et les semences manquent complètement aux familles (*jen-hou*) ci-dessus mentionnées. Dans leur dénûment, il leur est difficile d'agir. Elles ont cherché [des ressources] mais sans succès. Elles demandent qu'on leur fournisse 20 cargaisons de blé qu'elles ramèneront [au grenier] selon le chiffre indiqué. Elles espèrent que le Maître instructeur (*kiao-cheou ho-chang*) [2] aura la bonté d'en discuter et elles le prient d'aviser.

« Notification respectueuse de la requête ci-dessus.

« Billet de la famille du monastère (*sseu hou* 寺 戶) Che T'ai-p'ing et des autres familles [du même groupe], le ... jour du 2e mois de l'an *tch'eou* [3]. »

« Requête des familles placées sous l'autorité (*t'eou-hia*) du chef de groupe Lieou Tsin-kouo [dépendant] du monastère [de nonnes] Ling-sieou, [et comprenant] les familles Wang Kiun-tseu, K'iu Hai-tch'ao et Ho Tsai-cheng... [4] »

D'après les requêtes éditées par Hiu Kouo-lin dans son *Touen-houang che-che sie-king t'i-ki yu Touen-houang tsa lou*, la quantité moyenne de blé demandée par chaque famille est de 5 cargaisons (4,35 *che*).

	NOMBRE DE FAMILLES	NOMBRE DE CARGAISONS
	—	—
f. 119 :	8	40
f. 120 :	un groupe (5 ou 6 f. ?)	25
f. 121 :	5	20
f. 122 :	4	20
f. 123 :	quatre groupes	50 par groupe
f. 124 :	7	30

On voit que les groupes de culture sont d'importance inégale : il y a des groupes de 4, 5, 7 et 8 familles.

Les demandes d'emprunt [5] sont présentées au 2e mois (vers le mois de mars)

[1] *Touen-houang... tsa lou*, k. *hia*, fasc. 2, f. 120.

[2] Ce Maître instructeur était peut-être un surveillant général des travaux agricoles. Mais ce titre se retrouve ailleurs dans les manuscrits de Touen-houang, sans qu'il soit possible de trouver une confirmation à cette hypothèse.

[3] *Touen-houang... tsa lou*, ibid., f. 121.

[4] *Ibid.*, f. 122.

[5] Il s'agit en fait de simples avances. Le terme employé est celui de *pien* 貶 (« mettre à la disposition »), alors que les emprunts à intérêts sont exprimés au moyen du mot 貸 *tai* ou de l'expression *tai-pien* 貸 貶.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

et les remboursements sont faits à l'automne, vers la fin du mois de septembre, après la récolte. On n'a pas affaire ici à de véritables *contrats;* il n'y a pas de témoins et il ne s'agit que de simples avances qui doivent être restituées dans les mêmes quantités : la dépendance des familles de monastères à l'égard des établissements auxquels elles sont attachées de façon héréditaire fait que les prêts à intérêt n'auraient pas de raison d'être. En outre, on est ici, pour employer l'expression du droit romain, dans le domaine des « obligations naturelles ».

La sanction prévue en cas de non restitution des denrées empruntées n'est même pas mentionnée le plus souvent. Elle l'est dans la requête suivante — les emprunteurs s'engagent, s'ils outrepassent le délai prévu, à verser au double les denrées empruntées :

« Requête au monastère K'ai-yuan.

« Les familles (*jen-hou*) demandent à emprunter à l'administrateur général [du grenier] 40 cargaisons de blé. Les familles [Tchang] Seng-nou et les autres, parce qu'elles sont en ce moment démunies de grains de semence et sans provision pour l'année, demandent qu'on leur fournisse la quantité de céréales indiquée ci-dessus. Elles fixent d'elles-mêmes la date de la restitution à l'automne et elles rapporteront ce grain à la date prévue. Si elles dépassent ce délai, elles demandent qu'on double (*pei*) la quantité de blé. Elles espèrent qu'après discussion de leur requête on voudra bien aviser.

« Requête respectueuse de la famille du monastère (*sseu hou*) Tchang Seng-nou et des autres familles [du même groupe de culture], le ... jour du 2e mois de l'an *tch'eou* [1].

« Che Nou-tseu;

« Che Cheng-nou;

« Tchang Cheng-nou;

« Tchang Ti-ti;

« Che Yi-fou;

« Che K'iu-lo. »

(Les noms de famille (*sing*) sont écrits sous le caractère *hou* (« famille ») de façon à ne former qu'un seul caractère [2].)

Lorsque les emprunts sont faits par les familles d'un monastère à un établissement dont elles ne dépendent pas, le cas est différent. Comme s'il s'agissait d'emprunts contractés par des paysans libres, une simple requête (*tchouang* 狀) ou une notification (*tie* 牒) ne suffisent plus : l'établissement d'un contrat (*k'i* 契) est nécessaire. La remise d'un gage parfois, la présence de garants et de témoins sont alors requises et l'acte indique toujours la sanction prévue — la saisie du mobilier et des animaux — en cas de non exécution [3]. Cependant, il n'y a pas non plus d'intérêts.

Il y a d'autres documents dans lesquels apparaissent des familles de monastère associées en groupes de culture. L'un d'eux nous montre que les *sseu hou,* en plus

[1] D'après M. Naba T., *Shinabukkyōshigaku,* II, 4, toutes ces requêtes, éditées par Hiu Kouo-lin dans le *Touen-houang... tsa lou,* et datées de l'an *sin-tch'eou* (ou *tch'eou*), sont de l'année 881.

[2] *Touen-houang... tsa lou,* f. 119.

[3] Sur les prêts agricoles, ci-dessous, p. 171-175.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

de leurs impôts en céréales, qui devaient être sur la base de la moitié des récoltes [1] avaient à s'acquitter d'une taxe en fourrage qui était fournie à la même époque dans tous les établissements de Touen-houang :

« Le 11e jour du 10e mois de l'an *kouei-tch'eou*, 2e année *king-fou* (893), le vice-directeur des moines (*fou seng-t'ong*), le recteur général (*tou seng-tcheng*), les recteurs monacaux (*seng-tcheng*), le greffier monacal (*seng-lou*), les maîtres en loi et en discipline [2] et les moines chargés des affaires courantes (*p'an kouan*) se sont rendus dans le bâtiment aux fourrages (*ts'ao-yuan*) pour la vérification (?) des redevances en fourrage. Chaque versement a été inscrit comme suit :

Yen Li-li et Wou Tch'eng-nou du groupe de l'Est (*tong-t'ouan*)	200	bottes
Ts'ao Ping-nou du [monastère Ta-]yun, du groupe du Centre (*tchong t'ouan*)	50	—
Che Hing-hing du [monastère] K'ai-[yuan]	30	—
Tong Kin du [monastère Ta-]tch'eng	40	—
Che... du [monastère] Lien[-t'ai]	70	—
Li... du [monastère Pao-]ngen	34	—
So... du groupe de l'Ouest (*si-t'ouan*)	50	—
Tchang ...-yang du [monastère] Yong[-ngan]	50	—
Che Hing-yuan du [monastère Ling-]t'ou	50	—
Ngan Pao-pao du [monastère] Kin[-kouang-ming]	50	—
Che Hing-tseu du [monastère] P'ou[-kouang]	64	—

... [3] »

Il manque ici les contributions de 6 ou 7 monastères de Touen-houang et le texte est sûrement incomplet.

Ce n'était sans doute pas pour leurs besoins propres que les monastères prélevaient tous au même moment un impôt en fourrage sur leurs familles paysannes et il est probable, au contraire, que ces bottes de fourrage représentent une taxe exigée par l'administration laïque et qu'elles étaient destinées aux armées du district de Ho-si [4].

* * *

Les familles de monastères de Touen-houang représentent un type de population servile, analogue à celle des Familles du Saṃgha instituées par T'an-yao. Mais elles

[1] C'est au moins la règle dans les fermages privés, et les *sseu hou* étaient sans doute soumis au même régime que les fermiers. Cf. MASPERO, *Et. hist.*, p. 178 : « Il semble à peu près certain que le système de fermage était sur la base de la moitié de la récolte au bailleur et l'autre moitié au fermier sous les T'ang et les Song. »

[2] Cf. p. 88, note.

[3] P. 2856, f. 6 et 7 v°.

[4] Cf. encore, P. 3418 v° où figure une liste de versements en fourrage faits par de simples particuliers (*po-sing*) et dans laquelle figurent également quelques moines qui étaient sans doute propriétaires de champs.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

s'en distinguent par plusieurs traits : elles appartiennent, non pas au Saṃgha universel, mais à des monastères particuliers et bien que la richesse de certains établissements bouddhiques leur permettent de faire de nombreux prêts aux agriculteurs dans le besoin, le principe même des greniers régulateurs en tant que service public a disparu. Enfin, si des *sseu hou* ont pu travailler, à une époque ancienne, au défrichement, ce n'est plus le cas à Touen-houang, aux IXe et Xe siècles, car la région, et au moins les terrains situés dans la vallée, près du fleuve, sont bien irrigués et cultivés de façon intensive. Mais il est possible que le souvenir des Seng-k'i hou ne se soit pas complètement évanoui dans ces pays-frontières.

Une chose est sûre, c'est le rôle de grand colonisateur qu'a joué de toute évidence le bouddhisme depuis les Wei du Nord jusque sous les T'ang : les régions aux sols pauvres ou secs constituaient un terrain d'élection pour l'Église bouddhique, à cause des facilités d'investissement dont elle disposait, de son organisation interne et de ses aptitudes administratives, peut-être aussi à cause des sympathies qu'elle rencontrait, plus qu'ailleurs, dans les régions du Nord-Ouest. Le bouddhisme n'est sans doute pas étranger à l'accroissement sensible de la population du Kansou depuis les Nan pei tch'ao jusqu'aux T'ang [1].

* * *

En examinant comment s'est formée la propriété terrienne des monastères, on est amené à reconnaître deux types de droit entièrement différents : un droit réel d'une part qui porte sur les terres elles-mêmes [2] et sur une catégorie spéciale de terres, celles des collines, des vallées et des montagnes [3], un droit personnel d'autre part qui porte sur les cultivateurs et sur les produits de leur travail. C'est ce dernier que le pouvoir politique détient sur la paysannerie, mais qu'il délègue aussi à l'occasion. A ce type ancien de possession, on doit réserver en Chine le terme d'« apanage » (*fong* 封). L'institution des Familles du Saṃgha [4] fournit un exemple de dotation de ce genre et qui eut sans doute une grande portée historique. Mais on peut dire que, mis à part cet essai si remarquable pour adapter aux besoins de l'Église les conceptions propres aux milieux dirigeants, le système n'a guère été étendu en faveur des monastères [5] et les mentions d'« apanages » concédés aux établissements bouddhiques sont rares :

(1) Voir les tableaux qui figurent à la fin de l'étude de H. Bielenstein, *The Census of China*.

(2) Ce droit n'a pu être étendu aux terres en culture aussi longtemps que les conceptions qui s'opposaient au commerce des champs paysans ont offert quelque résistance.

(3) Le Chansi lui-même, avec ses terres à loess sur les plateaux, ne fait pas exception à la règle : il y a des vallées où la grande culture s'arrête. C'est là qu'on peut s'attendre à trouver des propriétés privées (*tchouang*) avec jardins, taillis, bois, petites enclaves de champs aménagés.

(4) Ci-dessus, p. 96.

(5) Il arrive que des « apanages » soient concédés à des moines éminents, mais ce ne sont là que des bénéfices qui ont un caractère strictement personnel et qui ne sont sans doute pas transmissibles. Entre autres exemples célèbres, on peut citer celui de Tche-yi :

« Au maître de dhyāna Tche-yi, héros bouddhique que suivent comme leur patron les artisans en

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

En 479, le monastère du mont Ts'i-hing, érigé par le moine Hiuan-tch'ang, reçut, sur ordre impérial, 100 familles du peuple qui furent affectées à son service et exemptées d'impôts (*kiuan* 益罰) [1].

A la fin du VIe siècle, le prince de Tsin fit don de plus de 70 familles au monastère Ts'ing-tch'an, prélevées sans doute sur son apanage personnel [2].

Lorsque des champs irrigués sont attribués aux monastères, il reste entendu que ce n'est pas la propriété elle-même de ces champs qui échoit aux établissements religieux, mais le droit de percevoir les impôts. D'après une stèle du monastère Miao-cheng du mont Ki-t'ing [3], dans la sous-préfecture de Siuan-tcheou [4], on apprend que ce lieu de culte reçut « en propriété perpétuelle » (*yong ye*) des terres irriguées; en 592, Yang Yong, qui venait d'être promu préfet de Siuan-tcheou, avec la fonction spéciale de « surveillant des constructions de monastères » (*kien tsao sseu* 監造寺) proposa d'attribuer à ce sanctuaire (*k'ie-lan*) fondé par Tche-yuan l'année précédente le titre officiel de monastère Miao-cheng. L'empereur écrivit lui-même ce nom sur le panneau d'entrée (*t'i-ngo*) [5]. Il ordonna qu'on fît don au monastère de 2 *k'ing* et 50 *meou* (soit plus de 13 ha) de champs irrigués en tant que propriété perpétuelle (*yong ye*). Cependant la même stèle révèle ensuite que 50 familles aux alentours de l'établissement lui furent attribuées en «apanage» (*fong*) afin de servir pour toujours à l'entretien des bâtiments (« à l'arrosage et au balayage ») [6]. Tout laisse à penser que les terres en question étaient cultivées et occupées par les paysans des environs : la question de savoir à qui elles appartenaient ne se pose pas. Le seul fait à retenir, c'est que les produits de ces terres furent attribués, de façon permanente, aux besoins du lieu de culte. En effet, la terre est à ceux qui la cultivent et cette règle coutumière, qui continue à fonctionner en Chine jusqu'à une époque tardive et dont le souvenir persiste jusqu'aux temps modernes, n'est pas fondée sur la notion de propriété et elle ne l'implique pas [7].

Tout compte fait, ce mode de possession indirecte apparaît, dans l'histoire de la propriété terrienne des monastères, de façon exceptionnelle. Dès les origines c'est à des fondations perpétuelles, analogues à celles des tombeaux ou des sanctuaires chinois qu'on a affaire : ces biens possédés en propre par les monastères forment le noyau de leurs propriétés et c'est à ce type de bien que tendront à être ramenées toutes les acquisitions ultérieures [8]. Il faut que les choses consacrées le soient de façon

bouddhisme d'aujourd'hui et qui instruit à la fois religieux et laïcs, il convient de céder une partie de la sous-préfecture de Che-fong (actuel T'ien-t'ai-hien au Tchökiang) et de lever des taxes pour subvenir aux besoins de sa communauté. Exemptons d'impôts deux familles du peuple pour qu'il les emploie au service du bois de chauffage et de l'eau. Que les autorités veillent à l'application de cet ordre » (ordre impérial de Siuan-ti des Tch'en en 577, cité dans *Kouo ts'ing po lou*, T. 1934, k. 1). En 774, le maître Pou-k'ong reçut le titre de duc du royaume de Siao avec les impôts de 3.000 familles (*Fo ki*, k. 41, p. 379 *a*).

[1] *Kao seng*, k. 8, p. 377 *b*.

[2] *Siu kao*, k. 17, p. 568 *b*.

[3] *Che wen ki*, éd. *Sseu k'ou ts'iuan chou tchen pen tch'ou tsi*, k. 40, Tcheng pien tche.

[4] Actuel Siuan-tch'eng-hien au Nganhouei.

[5] Sur ce mode de reconnaissance officielle des lieux de culte fondés en privé, ci-dessus, p. 41.

[6] C'est la formule traditionnelle pour désigner les corvées imposées à leurs dépendants par les monastères.

[7] Cf. H. MASPERO, *Et. hist.*, « Les termes désignant la propriété foncière en Chine », p. 195-208.

[8] Ci-dessous, p. 126-127.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

définitive. Aussi les familles cédées aux établissements bouddhiques leur restent-elles attachées de façon héréditaire. A la longue, le contrôle et la protection des pouvoirs laïcs ne se font plus sentir; l'histoire des Familles du Saṃgha illustre bien cette évolution et les manuscrits de Touen-houang fournissent un témoignage direct sur l'état de servitude auquel les familles paysannes de monastères se trouvent réduites en fin de compte [1].

Mais il y a des phénomènes spontanés, analogues à cet acte politique que constitue l'apanage, et dont la nature n'est pas foncièrement différente : des paysans ont recherché de leur plein gré la protection des communautés bouddhiques, ils ont consenti volontairement à fournir une partie de leurs récoltes pour les besoins des lieux de culte. Ce ne sont pas là de simples offrandes : il y a fondation pieuse, perpétuelle, ou plus généralement inféodation à l'Église bouddhique.

Un ouvrage chinois rapporte cette anecdote qui est significative à plus d'un titre :

«Au cours de l'ère *yi-hi* (405-416), sous les Tsin orientaux, à l'autel du village de Sin-yang, il y avait un tigre féroce qui logeait sous l'arbre du temple aux esprits. Il avait tué, au cours du temps, plusieurs dizaines de paysans. Le moine Fa-ngan passa, lors d'un voyage, dans ce village. Or, les habitants avaient tous fermé leur porte de bonne heure et Fa-ngan se rendit sous l'arbre du temple où il s'accroupit en dhyāna. Bientôt, le tigre arriva portant un homme sur son dos. A la vue du religieux, cet animal fut tout réjoui et il se mit à gambader. Fa-ngan lui prêcha alors la loi et lui remit les défenses du bouddhisme. Au bout de quelques instants, le tigre disparut. Le lendemain, les

[1] Ce sont des serfs qui restent attachés à leurs maîtres et à leurs terres. Du jour où, avec le développement du commerce, la notion de propriété s'est étendue, les familles de monastères purent être réduites en esclavage. C'est ce qu'on constate sous les Leao (947-1122) avec les « familles à double imposition » (*eul chouei hou*) :

« Les Leao, au début de leur règne, flattèrent encore plus le bouddhisme. Très souvent, l'empereur fit don aux monastères de paysans libres. On faisait deux parts de leurs impôts : l'une était destinée à l'État, l'autre au monastère. Aussi appelait-on ces familles « les familles soumises à la double imposition ». (*Kin che*, k. 46, f. 3 *a*.) En principe, ces familles devaient rester sous le contrôle de l'administration laïque, mais, à la fin des Leao et au début de la dynastie des Kin, à l'occasion des troubles qui accompagnèrent le changement de dynastie, ces gens furent tous transformés en esclaves (*nou-pi*).

Cf. encore *Kin che*, k. 96, f. 2 *b*, biographie de Li Yen : « Au Long-kong sseu de Kin-tcheou, l'empereur des Leao avait fait don autrefois, de familles du peuple qui devaient fournir des impôts au monastère. Mais, avec le temps, elles étaient toutes devenues esclaves. Il y eut des gens qui voulurent dénoncer la chose. Ils furent tués dans l'île (?). Li Yen fit alors un rapport complet à la cour : « Il est interdit par la discipline bouddhique de tuer des animaux et l'on tue des hommes! Les Leao ont fait de paysans libres des familles soumises aux deux impôts. Voilà un acte profondément inique! » A la suite de ce rapport, Che-tsong (1161-1189) fit libérer plus de six cents personnes ». Cf. *ibid.*, k. 94, biographie de Houan Yen : « Dès qu'il fut au pouvoir, Tchang-tsong (1190-1208) délibéra des moyens de faire cesser l'esclavage dans les monastères bouddhiques et taoïques. Le grand chef des armées K'o Ning dit dans son rapport : 'Voilà une pratique qui est maintenant bien enracinée. Si on veut y mettre un terme d'un seul coup, cela va créer du mécontentement. Puisque que vous déplorez le trop grand nombre de ces esclaves, établissez donc de sévères mesures pour empêcher qu'ils ne se multiplient. Alors, leur nombre se réduira tout naturellement ». Siang, un membre de la famille impériale, dit alors : « Les religieux emploient des esclaves en toute tranquillité. Je vous en prie, qu'on ne demande pas comment cette pratique a commencé. Que tous ceux qu'ils ont acquis soient relâchés et rendus à la condition d'hommes libres. Même s'il peut être prouvé que ces esclaves se trouvent depuis longtemps dans le patrimoine des monastères, il faut les affranchir ». L'empereur suivit dans son édit l'avis de Siang et, par la suite, la plupart des familles au double impôt furent rendues à la condition d'hommes libres. »

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

paysans aperçurent le moine et dirent que c'était un saint (*chen jen*). Ils vinrent en foule lui rendre hommage et ils transformèrent le temple villageois en chapelle bouddhique. Ils invitèrent Fa-ngan à y habiter et donnèrent tous leurs champs et leurs jardins alentour comme capital permanent de cette chapelle [1] ».

Les villageois continuèrent à cultiver les champs et les jardins qu'ils avaient *donnés* à titre perpétuel, mais ils en attribuèrent les récoltes à l'entretien du moine et aux besoins du culte. Le don ici ne répond pas à la tradition effective d'un bien, même si le résultat est identique à celui d'un transfert de propriété.

Or, on peut croire qu'il y eut, au cours de l'histoire, tout un ensemble de faits analogues à celui que rapporte cette anecdote. Autour des lieux de culte, de nouveaux groupements se sont formés qui entretenaient avec les moines des relations d'ordre à la fois moral et économique. L'intégration de ces fidèles à l'Église bouddhique a été plus ou moins accentuée et on a des preuves de la création de ces réseaux de relations personnelles : paysans-moines (*jou tao* 入道 au VIe siècle, *po-sing seng* 百姓僧 de Touen-houang) [2], villages de paysans convertis et tonsurés [3]. On touche ici à un phénomène général, qui dépasse le cadre étroit de l'économie : des motifs religieux et le désir d'une protection matérielle [4] ont tendu à provoquer un mouvement d'inféodation à l'Église bouddhique, d'autant plus puissant, à certaines époques, que l'emprise du pouvoir laïc était moins ferme. C'est en période de troubles que de telles modifications de la structure sociale peuvent se produire. Mais, le plus souvent, l'administration impériale exerce un contrôle efficace sur la paysannerie libre : c'est elle qui fournit la majeure partie des impôts et des corvées [5].

Cette clientèle formée de paysans qui échappaient au contrôle des pouvoirs laïcs parce qu'ils étaient passés au service et sous la protection des moines a donc été plus ou moins nombreuse selon l'état politique de la Chine. Toujours prête à se refor-

[1] *Lien chö kao seng tchouan*, k. 25, cité par TAMAI in *Shigakuzasshi*, XXXIII, 9. Cf. T. 2064 k. 2, p. 958 *b*.

Qu'une partie des récoltes soit fournie au bénéficiaire de l'apanage ou que les produits d'une terre soient intégralement réservés à son usage, c'est à deux modalités d'une même institution qu'on a affaire.

[2] Ci-dessus, p. 33.

[3] Ci-dessus, p. 34.

[4] Il s'agit surtout d'une tutelle morale et économique : les monastères ont des greniers (sur les prêts agricoles, ci-dessous, p. 171 et suiv.). Il est possible aussi que les monastères aient servi d'asile aux laïcs en cas de pillage ou de guerre. Cependant, les mentions de monastères fortifiés sont rares. En voici deux : au début du VIe siècle, l'empereur Wou des Leang fournit trente soldats au monastère A-yu-wang pour qu'ils lui construisent des fortifications (stèle éditée dans *Kin che souei pien*, k. 108, f. 8 *b*). En 605, l'empereur Yang des Souei fit construire au monastère de Kiang-tou une quadruple enceinte en terre (*Siu kao*, k. 19, p. 586 *a*).

[5] Le même phénomène d'inféodation à l'Église s'est produit en Europe, avec plus d'ampleur. Cf. M. BLOCH, *La Société féodale*, coll. *L'Évolution de l'Humanité*, vol. XXXIV *bis*, p. 103 : « Les chefs du clergé eurent donc sous leurs ordres de nombreux dépendants laïcs; depuis les vassaux militaires, indispensables à la garde de si grands biens, jusqu'aux manants et aux « commendés » de degré inférieur,

« Ces derniers notamment vinrent en foule aux églises. Était-ce vraiment que vivre « sous la crosse ». plutôt que sous l'épée, parût un sort digne d'envie?... Deux choses sont sûres. La pérennité propre aux établissements ecclésiastiques et le respect qui les entourait faisaient d'eux, pour les humbles, des protecteurs particulièrement recherchés. D'autre part, qui se donnait à un saint, ne contractait pas seulement une assurance contre les périls du siècle; il se procurait en outre les bénéfices, non moins précieux, d'une œuvre pie... »

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

mer et à s'étendre, elle reste liée cependant, dans sa création, à des conceptions qui sont sur leur déclin : aux liens de caractère personnel tendent à se substituer des rapports purement économiques. L'introduction des terres paysannes dans le circuit commercial, à partir de la fin du VIe siècle [1] devait modifier complètement la physionomie du monde chinois. La Chine des Song est si profondément différente de celle des Six dynasties, la transformation sociale est si sensible entre le VIe et le Xe siècle que les historiens sont tout naturellement portés à voir dans la période intermédiaire un des grands tournants de l'histoire chinoise. Ce n'est donc pas sans raison que l'époque où l'on compte le plus grand nombre de dépendants volontaires des monastères et des moines a été le VIe siècle [2]. Il y avait alors deux à trois millions de paysans attachés au service des moines et qui étaient inclus parmi les religieux [3], dans la Chine du Nord. Mais ce type de laïcs n'était pas non plus inconnu dans le Sud et un texte nous renseigne sur cette classe particulière de dépendants :

« Kouo Tsou-chen (au début du VIe siècle) estimait à plus de 500 le nombre des établissements bouddhiques à la capitale (l'actuel Nankin) et leur luxe était extrême. Il estimait le nombre des moines et des nonnes à plus de 100.000. Leurs biens et leurs revenus étaient considérables. Quant à ce qu'on trouvait dans les commanderies et les sous-préfectures, cela dépassait toute proportion. De plus, les moines avaient [à leur service] des laïcs (*po t'ou* 白 徒) et les nonnes élevaient des filles (*yang niu* 養 女). Tous ces gens-là n'étaient pas comptés sur les registres de recensement [4]... Qu'on interdise, dit Kouo Tsou-chen, [la formation de dépendants] laïcs et l'élevage des filles. Mais qu'on autorise [en revanche] la possession d'esclaves. Les esclaves seront vêtus uniquement de toile verte [5]. Qu'on oblige les moines et les nonnes à ne se nourrir que de légumes... Si on n'agit pas ainsi, il est à craindre qu'il n'y ait partout des monastères qui se fondent, que les laïcs entrent tous en religion et que l'empire n'ait plus finalement à lui le moindre lopin de terre ni un seul homme [6]. »

Ce n'est pas seulement une main-d'œuvre servile qui venait ainsi aux monastères. La paysannerie des environs leur fournissait spontanément une partie de ses récoltes et c'est là sans doute ce qu'indique le dernier membre de phrase de ce rapport : « l'État n'aura plus finalement à lui le moindre lopin de terre et plus un seul homme ».

* * *

La formation d'une propriété foncière.

L'opposition entre les terres basses et les terres hautes est sans doute le trait dominant de l'histoire rurale de la Chine. Les plaines d'alluvion sont des régions de

(1) Cf. E. Balazs, *Traité économique du Souei chou*, appendice 3, p. 279-280, indications sur la *vente* des terres paysannes.

(2) La Chine de cette époque reste encore profondément « féodale » et les conditions politiques se prêtent à la formation de ces nouveaux liens de dépendance.

(3) Ci-dessus, p. 35.

(4) Il faut entendre que ces laïcs ne fournissaient plus leurs impôts et leurs corvées.

(5) C'était la couleur des vêtements des esclaves publics dans l'antiquité.

(6) *Nan che*, k. 70, f. 11 *a-b*, biographie de Kouo Tsou-chen.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

culture traditionnelles : c'est là, on le sait, que la population est la plus dense[1] et c'est là aussi que se trouve l'essentiel des terres paysannes. Ce n'est pas un hasard si la topographie est chose si tyrannique en Chine : cela tient aux techniques agricoles. L'irrigation est indispensable dans le Nord, au climat sec, pour obtenir de hauts rendements du blé et du millet; elle l'est encore plus, dans le Sud, pour le riz dont la culture n'est vraiment rentable qu'en terrain inondé. Or, il se trouve que le droit est en accord avec cette bipartition des terrains et avec la nature même des biens fonciers. Les terres de grande culture, sur les sols d'alluvion, constituent des « choses de genre » qui se partagent, se répartissent et s'échangent à volonté : il suffit de déplacer au besoin les diguettes. Chaque champ fait partie d'un tout à peu près homogène. Ces terres basses sont des biens dont on *use* mais dont on ne peut avoir la propriété et cela, certainement, en vertu de conceptions très vivaces et très profondes. Ce n'est pas, comme on pourrait le supposer, l'effet d'une décision arbitraire du pouvoir politique : la répartition des terres basses entre les cultivateurs correspond à une tradition paysanne à laquelle s'est plié le pouvoir politique, qu'il a adaptée à ses besoins en en réglant les modalités, mais qu'il eût été incapable d'imposer à lui seul. D'ailleurs, s'il fallait apporter quelque indice de la persistance de ces conceptions, on le trouverait dans le droit lui-même : au VIIIe siècle, le commerce des terres est entré dans les mœurs, mais le droit, un siècle plus tard, répugne encore à admettre l'idée d'une propriété absolue sur les terres et n'offre que de faibles garanties à l'acheteur.

Il est significatif que la législation, qui s'est efforcée au début de la dynastie des T'ang de protéger les terres paysannes et de maintenir le principe de leur répartition viagère, est au contraire beaucoup plus conciliante lorsqu'il s'agit de terres en friche : elles seules sont susceptibles d'appropriation[2]. Tous les sols que délaisse la grande culture peuvent devenir des biens transmissibles : c'est le cas du petit jardin des paysans situé dans la zone d'habitation, à l'écart des champs irrigués. C'est aussi celui des terrains de tombeaux et des propriétés des hautes classes (*ming t'ien* 名田 de l'époque des Han, *pie chou* 別墅 et *tchouang-yuan* 莊園 du début de l'époque des T'ang)[3]. Toutes ces propriétés privées, *yong ye* des paysans et domaines des grandes familles, ont des traits qui leur sont propres, une physionomie particulière qui les distingue radicalement des terres irriguées : elles sont plantées en arbres, elles

[1] Les cartes dressées par M. H. BIELENSTEIN, à la fin de son étude *The census of China*, in *BMFEA*, XIX, 1947, illustrent bien ce fait général et sa persistance au cours de l'histoire.

[2] La notion de propriété s'applique là où précisément on ne s'attendrait pas à la trouver et à rebours de ce qui s'est passé en Occident où les terrains incultes sont souvent des biens communaux.

[3] Les terrains de tombeaux s'achètent d'abord aux dieux (parfois aux particuliers) [cf. *Ti k'iuan tcheng ts'ouen*, contrats réunis par Lo Tchen-yu]. Car si le sol en friche est à tout le monde, il appartient d'abord aux divinités, qui doivent en garantir la possession perpétuelle.

A l'époque des Han, les *ming-t'ien* sont les seuls biens fonciers qui soient transmissibles, soit par succession, soit par achat. De plus, le prix n'en est pas très élevé (cf. H. MASPERO, *Et. hist.*, p. 154, auquel je renvoie pour cette introduction, mais en insistant sur les faits relatifs aux techniques et à la topographie que MASPERO a laissés de côté) : deux indices qui laissent penser qu'il s'agit de terrains accidentés, au sol pauvre. L'analogie et même, à l'occasion, l'identité des *ming-t'ien* avec les terrains de tombeau n'est pas douteuse (cf. LO TCHEN-YU, *op. cit.* où figure un contrat d'achat de tertre de tombeau qui n'est autre qu'un *ming-t'ien*). Li Ts'ai, ministre des Han, fut accusé d'avoir vendu une portion de terre de trois cents *meou* faisant partie du tombeau de l'empereur King (cf. MASPERO, *ibid.*).

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

sont formées de jardins, de pacages, elles se trouvent sur des collines, des monticules ou dans les vallées. Si elles incluent des champs, ce sont des champs gagnés sur la brousse [1], cultivés en espèces qui résistent mieux à la sécheresse. Et si elles se sont annexé des terres basses, c'est seulement à la suite d'une évolution tardive qui a permis aux riches propriétaires d'arracher aux paysans les champs dont ils avaient l'usage.

C'est dans ces îlots incultes qui émergent au milieu des champs irrigués, sur les accidents de terrain, sur les montagnes, dans les vallées ou à flanc de côteau que sont le plus souvent établis les monastères. Or, s'il y a une indication générale qu'on puisse tirer des documents et qui puisse servir de fil conducteur dans l'histoire complexe de la propriété foncière des établissements bouddhiques en Chine, c'est bien celle-ci : le noyau originel des terres de monastères est constitué, dans la plupart des cas, par des terrains de montagne ou de colline.

« Au début de son règne, l'empereur Wou des Ts'i (483-493) rêva qu'il se promenait sur une montagne nommée Ts'i [du nom de la dynastie]. Ne sachant dans quelle préfecture elle se trouvait, il envoya partout des messagers pour qu'ils la cherchent. A ce moment, un vieillard de Houei-tcheou [2] envoya ce rapport à l'empereur : « Au Nord des remparts de la ville, à 7 *li*, la montagne du Ministre s'appelait autrefois Ts'i-chan ». On expédia donc un commissaire impérial au Ts'i-chan pour qu'il y fonde au sommet un ermitage. On ordonna des moines et on leur fit don de champs [à perpétuité [3]]. »

Il n'est pas douteux que les monastères aient ainsi contribué à accroître la superficie des terres cultivées, et on a une preuve certaine de cette prédilection nécessaire du bouddhisme pour les terres hautes : à l'inverse des propriétés paysannes qui sont toutes consacrées à la culture des céréales [4], les propriétés des monastères — comme celles des riches laïcs — se distinguent par la variété de leurs exploitations. Les bois, les taillis, les pacages, les jardins de montagne et les vergers y occupent une place qui est inconnue de l'économie paysanne.

Cependant, s'il est vrai que ce ne sont pas des champs irrigués et dont il eût fallu déposséder les paysans qui sont donnés aux monastères au moment de leur fondation, si les moines les plus entreprenants ont procédé, de leur propre chef, au défrichement de terres incultes, les propriétés de monastères bouddhiques, en s'étendant dans les plaines avoisinantes, ont englobé les champs de la paysannerie. Ce processus est bien illustré par l'histoire des biens fonciers du monastère du mont A-yu-wang [5] :

Fondé la 1re année *yi-hi* (405), l'A-yu-wang sseu établit des terres permanentes [6]

(1) Cf. ci-dessous, p. 116-117.

(2) A l'Est de l'actuel Tsing-yuang hien au Kansou.

(3) *Siu-kao*, k. 27, biogr. de Fa-ning, p. 678 *a*.

(4) Le petit jardin ou le verger qui entoure la maison paysanne et constitue une propriété héréditaire de la famille n'est jamais bien étendu. Exception qui confirme la règle : il est du type des terres que l'on a en propre et qui se transmettent héréditairement : terres plantées d'arbres, jardins clos, tous genres d'exploitations qui doivent se contenter des sols que délaisse la grande culture.

(5) L'A-yu-wang chan se trouvait près de Sseu-ming (actuel Ning-po, au Sud de la baie de Hang-tcheou). Pour les indications données ici, cf. les deux stèles du monastère A-yu-wang reproduites dans *Kin che souei pien*, k. 108, f. 8*b* et *Tche yuan*, 芝園, *ts'ien tsi* 前集 3, stèle du Kouang-li tch'an-sseu 廣利禪寺 de Sseu-ming.

(6) *Tch'ang-tchou t'ien* : « champs faisant partie des biens permanents ».

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

à 15 *li* à l'Est de ses bâtiments dans la propriété de campagne au stūpa (*t'a chou* 塔 墅) [1]. Il fut exempté de ses taxes en céréales (*fou*) et de ses redevances en tissus (*tiao*) par l'empereur Wou des Leang [2]. Au cours de l'ère *p'ou-t'ong* (520-526), un moine s'occupa activement de l'exploitation des champs. Un autre religieux, du nom de Tsi, poursuivit cet effort de mise en valeur, traçant la ligne des talus et rectifiant les limites. Mais quand, sous les Tch'en (557-589) et les Souei (590-617), les troubles se multiplièrent, la campagne retourna à la brousse. Au début des T'ang, le monastère manquait de main-d'œuvre et de jeunes bergers profitaient des moments où les champs étaient laissés sans surveillance pour voler les récoltes. Aussi, le monastère décida-t-il de ramener les limites de ses champs à l'Ouest du lac et de déplacer les talus qui servaient de bornes pour constituer une bande de « terre de protection » (*hien ti* 閑 地) entre ses champs et les pacages voisins [3].

Il semble bien que les terres du monastère restèrent confinées sur les hauteurs jusqu'au VIIe siècle : le voisinage des troupeaux, le retour des champs à la brousse à la fin du VIe siècle, révèlent que c'est d'une culture des terrains hauts que le monastère tira ses ressources pendant deux siècles. Mais, sous les T'ang, les terres de l'A-yu-wang sseu s'étendirent vers la plaine et elles allaient, d'un seul tenant, jusqu'à la mer à l'époque des Song (960-1279).

La mise en valeur des terrains secs par les communautés bouddhiques ne s'est pas limitée aux grandes étendues du Chansi et du Kansou : les montagnes, les collines laissées à l'écart par l'agriculture traditionnelle, au cœur même des régions de culture intensive, au milieu des plaines d'alluvion irriguées, ont été les centres d'où les monastères sont partis à la conquête des champs voisins.

Voilà donc un schème général, il reste à en examiner les modalités historiques.

* * *

La vocation du bouddhisme pour les terres hautes et pour les régions accidentées s'explique par un ensemble de causes convergentes : c'est sur les hauteurs que sont établis les lieux de culte et cela en vertu d'une tradition persistante, antérieure à l'introduction du bouddhisme en Chine; bien des lieux de culte bouddhiques se sont substitués à des sanctuaires autochtones [4]. La législation et la doctrine politique s'opposent d'ailleurs à la dépossession des paysans libres et la protection des champs

(1) Les propriétés privées : *chou*, et, surtout sous les T'ang *tchouang*, sont constituées par des terres hautes; comme les propriétés des monastères, elles ont fini par englober des terres basses. Cf. ci-dessous, p. 126. Le stūpa en question avait été construit en 405 par l'empereur Ngan.

(2) Ce privilège fiscal fut sans doute octroyé par l'empereur Wou au moment où il donna au monastère son nom officiel (*ngo*), en 522. Sur cet usage, voir ci-dessus, p. 41-43.

(3) On trouve une anecdote qui révèle de la même façon la contiguïté des champs de monastères et des pacages dans le *Siu che chouo*, k. 3 (éd. *Cheou chan ko ts'ong chou*, k. 3, f. 19 *b*, 6-8) : sous les Tsin postérieurs (936-947), du temps où Lieou Yuan-tche, qui fut commissaire impérial du Ho-tong, n'était encore que simple particulier, il faisait paître les chevaux de son beau-père adoptif Li de Tsi-yang et il était entré indûment sur des champs qui appartenaient à des moines. Les religieux se saisirent de lui et le rouèrent de coups.

(4) Ci-dessous, p. 246.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

irrigués de la classe paysanne est le premier devoir des gouvernants. Mais il y a plus. La mise en valeur des terres pauvres exige des capitaux, une organisation des travaux, des bœufs et des équipes d'ouvriers. Seuls l'État, les riches particuliers et les monastères peuvent songer à défricher de nouvelles terres. Cette condition économique apparaît dans l'histoire des Familles du Saṃgha.

Bien des textes nous révèlent l'œuvre de défrichement entreprise par les établissements bouddhiques et par les religieux. Il y a, dans les propriétés foncières des monastères, nombre de terres qui n'ont été ni données ni achetées, mais qui ont été aménagées grâce aux capitaux dont disposaient les communautés et leurs moines. On rapporte que Dharmamitra, lors de son arrivée à Touen-houang, avant 424, avait planté 1.000 pieds d'arbres fruitiers et mis en culture (*k'ai* 開) un jardin de 100 *meou* [1].

Des comptes de monastères retrouvés en Asie centrale nous montrent sur le vif cette œuvre de mise en valeur qui exige des travaux d'irrigation et l'encadrement d'une main-d'œuvre abondante. L'exploitation est confiée à des régisseurs [2], choisis parmi les moines et qui résident en permanence sur les domaines :

« Payé 100 sapèques à la suite de la requête [en provenance] du [jardin?] Sien faisant partie du nouveau domaine (*sin tchouang*) qui demandait aussi que, pour les travaux de percement du canal dans la montagne, on achète du vin pour l'offrir aux paysans [3]. »

« Payé 180 sapèques, à la suite de la requête de l'ancien jardin de l'Ouest (*si kieou yuan*) demandant que, pour les travaux de percement du canal dans les deux endroits, les chefs de l'arrondissement achètent du vin pour l'offrir aux paysans [3]. »

« Payé 375 sapèques pour l'achat de 1 *che* de vin à la suite de la requête adressée par le domaine de l'Ouest (*si-tchouang*) qui en avait besoin pour les travaux agricoles [4]. »

Dans les biographies de moines célèbres, il n'est pas rare de voir mentionnée l'« institution » de terres ou de domaines (*tche t'ien* 置田 ou *tche tchouang* 莊) et le terme *tche* 置 indique bien qu'il ne s'agit pas d'achat mais de mise en culture :

Le moine Tao-ying, mort en 636, avait été économe pour l'année (*tche-souei*) dans son monastère la 9e année *ta-ye* (613) et il s'était disputé des terres avec des paysans. « Sur le tard, il revint au monastère P'ou-tsi de P'ou-tcheou (actuel P'ou-tcheou-fou au Chansi). Il établit trois domaines (*tche tchouang san so*) qui comportaient des champs de chanvre, de blé et de millet, tous situés dans la partie la plus abritée du Tong-chan à Hia-hien. [Ainsi], il n'y eut plus de contestations avec les laïcs... [5]. » L'exemple est typique : c'est à flanc de montagne que sont établis les champs du monastère P'ou-tsi, à quelque distance des terres basses, et c'est pourquoi il ne put y avoir de litige entre les moines et les paysans.

[1] *Kao seng*, k. 3, p. 342 *c*.

[2] Les trois versements mentionnés ici sont faits par l'économe principal aux économes pour l'année (*tche-souei*) des domaines (*tchouang*). Ce sont eux qui gèrent toutes les affaires de ces exploitations, profitant bien souvent de leur éloignement du monastère pour s'enrichir par des moyens frauduleux. Sur les domaines des riches laïcs, ces régisseurs portent le nom de *tchouang-li* 莊吏.

[3] Chavannes, *Les Doc. Chinois*, n° 969, l. 16. D'après Maspero, *Les Documents Chinois de la 3e Expédition Stein*, p. 188, note du n° 460, les comptes de monastère en question (région de Mazar-tāgh) dateraient des environs de 720-723.

[4] Chavannes, *Documents...*, n° 970, l. 3 et 4.

[5] *Siu kao*, k. 25, p. 654 *b*.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Entre 765 et 785, le moine Tao-piao avait installé six autels pour la réception des défenses pour les gens qui voulaient se faire ordonner. Grâce aux ligatures qu'il accumula en dix ans [en vendant des certificats d'ordination [1]], il put constituer, en faveur de son monastère, des propriétés (*t'ien meou*) qui rapportèrent 10.000 *hou* annuellement [2].

En 825, Nan-ts'ao, moine du monastère Long-hing de Hang-tcheou leva une souscription parmi les religieux de sa communauté afin d'établir 1.000 *k'ing* (!) de terres (*tche t'ien ts'ien k'ing*) destinées à assurer les dépenses des banquets maigres [3].

Au cours de l'ère *t'ai-ho* (827-835), le moine Ts'ing-yun créa pour son monastère un domaine de 12 *k'ing* (plus de 64 ha) [*tche sseu tchouang che eul k'ing* 置寺莊十二頃] [4].

* * *

Chaque fois qu'il est question d'octrois impériaux, de dons faits par les particuliers, de ventes en bonne et due forme consentis aux établissements bouddhiques, ce sont des terrains accidentés ou même faiblement accidentés qui échoient à la propriété « permanente » (*tch'ang tchou*), perpétuelle, des monastères.

Dans tous les cas, ils se détachent des terres de grande culture, parfois contiguës : un des traits caractéristiques de ces propriétés, c'est que les *jardins* et les *vergers* y occupent une grande place.

Une des premières mentions d'achats de terres faits par les établissements bouddhiques figure dans le *Che lao tche* : en 518-519, le prince Tch'eng de Jen-tch'eng proposa de réduire le nombre des monastères et de procéder à un regroupement de leurs moines et de leurs biens. « Si, dit-il, leurs terres ont été acquises par achat et que les contrats et les preuves (*k'iuan-tcheng*) de la vente sont formels, il sera permis de transférer (*tchouan*) lesdites terres [aux monastères qui seront conservés]. Mais si une terre d'État (*kouan ti*) est cultivée à la suite d'un vol, il sera ordonné de la restituer à l'administration [5]. » Il ne peut s'agir ici de terres paysannes : l'auteur du mémoire aurait prévu leur retour à leurs anciens propriétaires. Sans doute faisaient-elles partie de ces terres d'État que mentionne immédiatement ensuite le même mémoire. Et le fait est qu'on possède, pour une époque plus récente, un acte de vente qui porte sur une propriété d'État. Au début de l'ère *ta-tchong* (847-859), le monastère Ngan-kouo, situé dans la partie nord-est de Tch'ang-ngan, acheta un domaine public à quelque distance de ses bâtiments [6] :

« Monastère Ngan-kouo.

(1) Sur les ventes de certificats d'ordination (*tou tie*), ci-dessus, p. 49-60.

(2) *Song kao*, k. 15, p. 803 *c*, biographie de Tao-piao (760-823) du monastère du mont Ling-yin, préfecture de Hang-tcheou.

(3) *Fo ki*, k. 42, p. 384 *c*.

(4) *Song kao*, k. 16, biographie de Wen-kiu, p. 808 *b*.

(5) *Che lao tche*, f. 10 *a*, 5.

(6) Toutes les terres publiques, dans le territoire impérial, étaient alors administrées par des «commissaires impériaux aux domaines et aux manoirs» [*nei*] *tchouang-tchai che*, fonction qui était occupée par des eunuques. Sur quoi, voir KATŌ S. in *Tōyōgakuhō*, X, 10, 1920. On sait que les eunuques étaient en rapports

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

« Au village Tch'en, arrondissement de Tch'an-tch'ouan, sous-préfecture de Wan-nien [Est de Tch'ang-ngan], le [domaine] Kin-king a été estimé au prix de 138 ligatures et 5[10] sapèques. [Il comprend] un bâtiment d'habitation de 19 pièces; un verger planté d'arbres de différentes essences, 49 pieds en tout; une terre de 1[00] *meou* en 9 parcelles. Ce domaine (*tchouang*) est situé sur la route de l'Est et longe également un jardin potager, il est délimité à l'Ouest par les terres de Li Cheng-ho, au Sud par la route du Dragon et il s'étend au Nord jusqu'à la route.

« Le domaine ci-dessus mentionné a été vendu conformément à une décision impériale et après examen du dossier (*ngan* 案) où figure la requête du recteur [monacal] ([*seng-*]*tcheng*) qui demande cet achat. Celui-ci ayant versé intégralement la somme convenue pour le prix, on a procédé à la remise de ce domaine... S'il y a rétractation sur un point quelconque, les vendeurs [1] auront le droit de soumettre le cas à la décision du commissaire impérial [aux domaines et aux manoirs]... »

L'acte est signé par :

Le fonctionnaire chargé des affaires courantes, assistant du service des équipages du palais intérieur, P'eng;

Le vice-commissaire impérial, président du service du trésor du palais intérieur et..., Lieou Hing-siuan;

Le commissaire impérial, cumulant les fonctions de commissaire des cours Hong-lou et Li-pin, délégué spécial..., T'ien Tchao-tsong [2].

Si rien ne s'oppose à la vente, rien ne s'oppose non plus à l'octroi des terres publiques aux monastères. Car si les propriétés en question comportent des champs en culture, ils n'en forment sans doute que la plus petite partie et, de toutes façons, ce ne peut être des paysans libres qui les cultivent, mais des serfs ou des esclaves publics. Sous les Wei du Nord, les grandes familles réclamèrent la remise aux monastères de ces propriétés :

« Récemment, dit un rapport du Directeur des śramaṇa [3] Houei-chen, en 509, avec le développement des constructions privées, les monastères ont atteint le chiffre de plusieurs centaines [à Lo-yang]. Quelquefois, on en a profité pour demander [l'octroi] de terres publiques (*kong ti* 公地) afin d'établir sa félicité privée [4]. »

Les empereurs ne donnent en fait, à perpétuité, aux monastères que ce qui leur *appartient* réellement et ce n'est pas le cas des terres paysannes. L'on peut en dire autant des riches particuliers.

La transformation des propriétés privées en propriétés de monastères prit, à la fin du VIIe siècle et au début du VIIIe siècle, un développement si considérable que l'empereur Hiuan-tsong voulut, à son avènement, mettre un terme à cette pratique : un décret du 14e jour du 2e mois de la 1re année *sien-t'ien* (712) interdit aux princes, aux ducs, et aux personnages de rang inférieur de présenter de leur propre

assez intimes avec les moines et le fait que les *tchouang tchai che* étaient choisis parmi eux explique peut être en partie l'étendue des propriétés de monastères dans le territoire de la capitale. Sur les appuis politiques que les moines trouvaient à la Cour, ci-dessous, p. 274-283.

(1) C'est-à-dire, ici, les fonctionnaires qui ont pouvoir pour procéder à cette vente au nom de l'État.

(2) *Kin che souei pien*, k. 114, f. 1 *a*.

(3) Sur cette fonction, ci-dessus, p. 95, n. 1.

(4) *Che lao tche*, f. 9 *a*, 11-12.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

chef des requêtes demandant la transformation de leurs hôtels (*tchai*) en monastères et de leurs domaines (*tchouang*) en terres de monastères [1]. Mais la pratique s'est perpétuée sous son règne et, à tout le moins, elle reprit vers l'année 730, qui marque un tournant dans la politique religieuse de Hiuan-tsong [2]. On possède une requête présentée par la princesse Kin-sien, sœur de l'empereur, où elle demande l'autorisation de faire don d'une de ses propriétés privées à un établissement bouddhique :

« La 18e année *k'ai-yuan* (730), la princesse Kin-sien a présenté un mémoire à l'empereur pour être admise à faire don [au monastère Yun-kiu] des 4.000 rouleaux de traductions anciennes et nouvelles des livres saints... De plus, elle a fait un rapport pour que [sa propriété] sise au village de Chang-fa, à 50 *li* au Sud-Est de la sous-préfecture de Fan-yang, [qui comprend] un domaine (*tchouang*) et un champ de blé au gué de Tchao Siang-tseu avec un verger et la pente boisée au mont Houan, et qui a pour limite à l'Est le mont Fang-nan, qui va au Sud jusqu'au mont T'o, à l'Ouest jusqu'à la gorge Po-tai et est bordée au Nord par le bras de rivière de la grande montagne, soit pour toujours donnée au monastère pour son usage...

« La 28e année *k'ai-yuan* (740), an *keng-tch'en*, en hiver, le 8e jour, Wang Cheou-t'ai, ancien *tch'ang-siuan* au ministère des fonctionnaires, originaire de la préfecture de Mou, a inscrit [ce texte] derrière le stūpa de pierre, au sommet de la montagne [3]. »

De hauts fonctionnaires, comme les personnes de la noblesse impériale, faisaient don de leurs propriétés privées aux établissements bouddhiques. Ces fondations pieuses étaient destinées à assurer, à perpétuité, les cultes familiaux :

Li Tch'eng, à la fin de l'ère *t'ien-pao*, avait ainsi fait présent de son patrimoine (*kia-ye* 家業) au monastère Houei-lin, au Nord de Lo-yang. Il avait auparavant transformé sa maison de campagne pour y fonder ce monastère [4]. Et, en 759, la 2e année *k'ien-yuan*, Wang Wei et son frère Wang Tsin demandèrent, parce que leur mère était morte, à établir un monastère sur leur domaine de Wang-tch'ouan [5].

« La 2e année *ta-li* (767), l'eunuque Yu Tch'ao-ngen offrit le domaine (*tchouang*) qu'il avait reçu de l'empereur, à l'extérieur de la porte T'ong-houa (au Nord-Est de Tch'ang-ngan, au Nord de la porte Tch'ouen-men) pour y établir un monastère, afin d'aider au bonheur d'outre-tombe de l'impératrice Tchang-king et il demanda que ce monastère prît le nom de Tchang-king sseu [6]. »

Une stèle mentionne le don d'une terre de montagne (*chan ti*) à un monastère du Sseutch'ouan. Il est précisé que la terre a été donnée pour assurer les offrandes aux statues des niches et pour les offrandes offertes au Bodhisattva aux mille bras et aux mille yeux, et remise au moine Houei-fong. Si les frères aînés ou cadets ou ses autres parents veulent reprendre cette terre, le donateur leur souhaite de mourir avant l'âge et de n'avoir pas de descendance. Il explique qu'il donne cette terre parce qu'elle se trouve dans un lieu escarpé, parce qu'elle est restée longtemps en friche et qu'il n'a pas le courage de se remettre à la travailler. Si, dans les temps à venir, quelqu'un « écrit

(1) Ce décret figure dans le *T'ang houei yao*, k. 50.
(2) Pour un autre indice de ce fait, cf. p. 49, n. 1.
(3) *Kin che souei pien*, k. 83, f. 7 *b*. Ce texte a été traduit par MASPERO, *Et. hist.*, p. 170.
(4) *Song kao*, k. 20, p. 389 *c*, biographie du moine Yuan-kouang.
(5) *Fo ki*, k. 40, p. 376 *c*.
(6) *Kieou t'ang chou*, k. 184, biographie de Yu Tch'ao-ngen.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

une interdiction » au sujet de cette terre (la revendique), le donateur souhaite que dans sa famille « on soit atteint d'une maladie si grave qu'elle ne puisse être guérie par aucun remède »[1]. L'inscription doit servir de preuve de cette donation. Elle porte en fin : « Contrat de Tcheou Nou, donateur de la terre, le 1er jour du 3e mois de la 1re année *yong-t'ai* (765) » et les noms de huit témoins[2].

Lorsque les documents décrivent de façon précise les propriétés privées des hautes classes de la société, on constate que les terres cultivées en céréales ne constituaient qu'une petite fraction de leur étendue. Pour prendre un exemple célèbre, le domaine des frères Wang à Wang-tch'ouan comportait essentiellement un parc d'agrément, des bosquets, des jardins et des vergers. Le terme de *tchouang* (domaine privé)[3] que l'on trouve si souvent employé à l'époque des T'ang, ceux de *chou* 墅, *pie chou* 別墅 et *pie ye* 別業, ne s'appliquent pas à des terres de grande culture : que ces domaines en aient englobé, et dans des proportions de plus en plus grandes au cours de l'histoire — surtout à l'époque des T'ang — c'est là le fait d'une évolution tardive, mais à l'origine, ces propriétés privées n'ont pas été prises sur les terres paysannes. La variété de leurs exploitations (jardins, vergers, plantations de bambous, bois) nous place dans un paysage qui n'est pas celui des basses terres. Les propriétés de monastères sont de ce type. Dans la biographie du moine Houei-tch'eou (559-627) du monastère Ts'ing-tch'an sont mentionnés les biens suivants : « plantations de bambous, bois, jardins, potagers, domaines en terres inondées et en terres sèches, greniers, moulins, trésors », toute cette richesse était due à l'ardeur infatigable de Houei-tch'eou[4].

* * *

Parmi les biens fonciers des monastères, ce sont sans doute les champs et les jardins qui constituent les exploitations les plus rentables[5]. Mais si les textes parlent moins des autres sources de richesse, il y en a qui ne sont pas négligeables : les bois, les plantations de bambous et, principalement, les pacages. Les troupeaux restent à

(1) Le recours aux imprécations contre les spoliateurs semble d'un usage général dans les actes de donation à fins pieuses. Cf. Niida, *Tōsōhōristubunsho no kenkyū*, documents édités p. 214 (col. 3 et 6), p. 217 (col. 5-6).

(2) *Kin che yuan*, k. 2, inscription éditée par Niida, *op. cit.*, p. 215-216.

(3) La question des domaines *tchouang* et du sens des termes *tchouang-yuan* et *tchouang-t'ien* (jardins et terres de domaine) a été souvent discutée, en particulier par les savants japonais. Cf. Katō S., *Tōyōgakuhō*, VII, p. 315-338 et Tamai Z., *Shigakuzashi*, XXXIII, 8, août 1922, entre autres. Voir également Ch. Haguenauer, *Sens et origine probables de l'expression* shōen (sōen), in *Recueil de la Soc. J. Bodin*, III, p. 315-321. Maspero, *Et hist.*, p. 171 et suiv. a insisté, très judicieusement, sur l'aspect juridique de la question : les *tchouang* échappent à toutes les contraintes qui restreignent le commerce des biens fonciers et ils sont transmissibles.

(4) *Siu kao*, k. 29, p. 697 *c*.

(5) Au moment de la confiscation des biens des monastères en 845, les textes n'indiquent que l'étendue des « bonnes terres », alors que la superficie totale des terres qui appartenaient aux établissements bouddhiques était beaucoup plus importante. Cf. ci-dessous, p. 134 : au XIIe siècle, les champs cultivés ne représentaient que la moitié ou le quart des terrains montagneux qu'ils possédaient dans certaines régions.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

l'écart des terres basses : on en rencontre souvent sur les propriétés des monastères.

« Che-tö [au début du VIIIe siècle] faisait paître des bœufs sur les domaines du monastère Kouo-ts'ing. Ses chants s'élevaient jusqu'au ciel. Au moment de l'upoṣadha au monastère, Che-tö mena paître ses bœufs devant la salle où étaient rassemblés les moines. S'appuyant à la porte, il se mit à la heurter avec la paume et cria en s'esclaffant : « Hé, la compagnie! » Le maître de la discipline (*vinayadhara*) et le doyen lui dirent avec reproche : « Es-tu fou? Qu'as-tu à nous empêcher de réciter les défenses avec tes cris? — Mais, répondit Che-tö, ce ne sont pas des bœufs que je mène paître. Dans ce troupeau, la plupart sont des gens de ce monastère et ils connaissent bien les cérémonies bouddhiques. » Et il se mit à crier les noms de moines décédés. A chaque appel, un bœuf passait devant lui. Tout le monde était stupéfait... [1] »

Les allusions à l'élevage ne manquent pas dans la littérature bouddhique d'origine chinoise et les monastères devaient presque toujours avoir quelques bêtes qu'ils faisaient paître sur les terrains vagues : des bœufs pour les labours, les transports, et, au Kansou, des moutons pour la fabrication du feutre.

Au VIIIe siècle, les monastères du Chensi et du Kansou furent dotés par l'État d'un important lot de terres de pacage et on peut supposer que toutes ces terres ne furent pas mises en culture, mais qu'elles gardèrent souvent leur ancienne destination :

Pendant l'ère *pao-ying* (762), « les terres [des parcs à chevaux, *hien*, et des écuries, *kieou*] [2] furent distribuées aux pauvres, aux soldats et aux fonctionnaires. Parmi ces terres, on donna quelques milliers de *k'ing* (plusieurs fois 5.400 ha) aux monastères bouddhiques et taoïques [3] ».

Les régions du Nord-Ouest et les protectorats chinois en Asie Centrale sont des pays d'élevage. Les monastères de ces régions possédaient parfois des chevaux et un manuscrit retrouvé dans la région de Turfān en fait foi :

« Sous-préfecture de Lieou-tchong. Rapport.
Monastère [du stūpa à] sept étages : 16 chevaux.
1 jument blanche, 18 ans
[sceau de la sous-préfecture de Lieou-tchong]
...
1 jument brune à face de jade, 2 ans 1...
1 jument noire, 2 ans 1... bai
1 jument noire, 2 ans 1...
Monastère du stūpa de l'Ouest : 7 chevaux.
1 jument blanche, 6 ans 1...
1 jument noire, 9 ans 1...
1..., ... ans ... » [4]

[1] *Song kao*, k. 19, p. 832 *a*.

[2] Les centres d'élevage étaient répartis au Chensi et au Kansou.

[3] *Sin t'ang chou*, k. 50, trad. R. DES ROTOURS, *Traité...*, p. 901.

[4] H. MASPERO, *Les Documents chinois de la 3e Expédition A. Stein*, n° 311, p. 148. Ce document nous révèle que les chevaux appartenant aux monastères bouddhiques en Asie centrale étaient recensés par l'administration laïque.

Les monastères de Touen-houang possèdent au contraire peu de chevaux. Des mentions de ce genre :

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Si les monastères de Touen-houang possèdent des terres irriguées, ils possèdent aussi, à une plus grande distance de leurs bâtiments, des pacages et des troupeaux. C'est qu'en effet, à côté de l'étroite bande de champs cultivés qui occupe la vallée, il existe de vastes étendues à demi désertiques où paissent les troupeaux des armées et ceux des établissements bouddhiques. C'était surtout des ovidés que les monastères de Touen-houang entretenaient et confiaient à la garde de pâtres qui étaient le plus souvent d'origine barbare. Certaines bêtes leur avaient été offertes par des fidèles [1]. En 944, le monastère Tsing-t'ou avait un troupeau de 121 moutons :

« Le 24e jour du 3e mois de l'an *kia-tch'en*, nous nous sommes rendus au domaine (*tchouang*) de la famille Teng au [canal] Yi-ts'ieou pour y voir le gardien de moutons désigné par le monastère, le nommé Ho Pao-ting. Les moutons châtrés, grands et petits, sont au nombre de 37; les boucs châtrés au nombre de 6; les chèvres au nombre de 9; les jeunes boucs au nombre de 4; les agneaux au nombre de 15 et les agnelles au nombre de 9.

« Le gardien de moutons Ho Pao-ting [signature en forme de croix] [2]. »

En échange de leur entretien, les gardiens de moutons apportaient aux monastères de la laine, des fromages de lait caillé et de petites quantités de koumis, ou d'une liqueur fermentée analogue [3]. Voici quelques dépenses relatives à l'élevage des moutons que fournissent des comptes du monastère Tsing-t'ou :

« 0,3 *che* de millet pour faire tondre les moutons (deux fois la même année 930);

Farine donnée aux gardiens de moutons qui ont envoyé des fromages de lait caillé;

3 galettes de tourteaux pour la nourriture des moutons [4];

0,8 *che* de soya pour la nourriture des moutons;

3 *che* de farine de millet, 2 *che* de farine grossière, 0,6 *che* de farine blanche donnés au gardien de moutons Li A-tchou-tseu comme provision le 11e mois de l'an *meou-sin* (938);

7 *che* de soya pour les provisions des gardiens de moutons [5];

1 *che* de farine de millet remis le 22e jour du 5e mois au gardien de moutons comme provision [6].

* * *

Il y a une correspondance générale entre les genres de main-d'œuvre et les types d'exploitation. Les terres vierges, les domaines des collines que les monastères possèdent

« trois *teou* de blé remis au gardien de chevaux » (P. 3165 v°) sont rares dans les comptes de monastères retrouvés à Touen-houang.

[1] Ci-dessous, p. 200.

[2] P. 3234, f. 21 v°.

[3] Par exemple, P. 2049, f. 14 v° : 0,02 *che* de koumis (*sou* 酥) remis par le gardien de moutons.

[4] P. 2049.

[5] P. 2032.

[6] P. 2040.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

en propre sont bien souvent cultivés par des esclaves. Mais les champs irrigués et dont l'occupation est ancienne sont travaillés par des dépendants dont la sujétion aux communautés est moins entière. Sans doute, les paysans affectés au service des lieux de culte et des moines perdent-ils une partie de leur liberté : le lien qui les unit aux communautés religieuses est de nature héréditaire. Ce sont des serfs, mais il va de soi que les esclaves (*nou-pi* 奴婢) et les domestiques (*kia-jen* 家人) forment une classe de dépendants entièrement différente. Elle se distingue même de celle des ouvriers agricoles qui sont protégés par un contrat contre l'arbitraire de leur maître. Les esclaves sont biens commerciaux et peuvent servir à toutes les fins :

« Le monastère étant suffisamment pourvu en domestiques (*tsing jen* 淨人 : c'est le terme des traités de discipline bouddhique) [1], le moine Houei-tch'eou en choisit vingt [2] parmi ceux qui ne pouvaient pas être employés aux corvées et les fit jouer du tambour et danser. Chaque jour de fête, il organisait ainsi une séance musicale devant les statues et on venait de loin et de toutes parts pour entendre cette musique et pour jouir du spectacle [3]. »

La principale fonction des esclaves, dans les monastères, semble avoir été « l'arrosage et le balayage », c'est-à-dire toutes les basses besognes à l'intérieur des bâtiments. Mais ils servent occasionnellement et sur ordre spécial à la culture des champs et des jardins. Au moment des labours de printemps et à la récolte d'automne, lorsqu'une main-d'œuvre abondante est nécessaire, on les envoie sur les terres de grande culture aider les familles paysannes. C'est ainsi que les Familles du Buddha (*fo-t'ou-hou* 佛圖戶), formées d'esclaves publics et de condamnés, à la demande de T'an-yao, furent destinées aux corvées des bâtiments, mais qu'il fut prévu en même temps qu'on les employerait chaque année « à travailler les champs (*ying t'ien* 營田) et à rentrer les récoltes (*chou siu* 輸粟) » [4]. Dans le nom qui fut donné à ces familles d'esclaves, le terme *fo-t'ou* désigne assurément les bâtiments des lieux de culte [5] : c'est une règle générale que les esclaves restent constamment au service de leur maître, dans les lieux d'habitation, à moins qu'ils ne soient occupés dans les parages immédiats. Il est probable qu'ils cultivent les jardins contigus aux bâtiments, dans l'enceinte même des établissements bouddhiques.

[1] Ci-dessus, p. 66.

[2] La numérale est *t'eou* (« tête », numérale des bestiaux), ce qui prouve bien qu'il ne s'agit pas d'hommes libres.

[3] *Siu kao*, k. 29, p. 697 *c*, biographie de Houei-tch'eou (début du VIIe siècle), moine du monastère Ts'ing-tch'an.

[4] Ci-dessus, p. 96. L'expression *ying t'ien* 營田, d'après ses emplois, semble s'appliquer spécialement aux labours de printemps. Il n'est pas vraisemblable qu'on ait fait payer des impôts à des esclaves et les mots *chou siu*, contrairement à la traduction de WARE (*op. cit.*, p. 147), font sans doute simplement allusion à l'engrangement des récoltes.

[5] La traduction de WARE de *fo-t'ou hou* par « stūpas' households » est au moins étrange. Des trois sens que fournissent les dictionnaires pour le terme *fo-t'ou* : 1. Autre transcription du mot Buddha; 2. Transcription du mot stūpa; 3. Par extension, le monastère dans son ensemble, — le second est celui qui convenait le moins. Les Trois Joyaux (*fo fa seng* 佛法僧) ayant, dans la pratique, une signification concrète, le Buddha est représenté par les lieux de culte avec leurs statues. Or, c'est précisément à l'entretien des bâtiments qu'étaient employés en principe les *fo-t'ou hou*. « Familles du Buddha » vis-à-vis de « Familles du Saṃgha » est une expression tout attendue; et s'il fallait une preuve supplémentaire, cf. le passage du Vinaya des Sarvāstivādin cité plus haut, p. 99.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Dans les comptes du monastère Tsing-t'ou, à Touen-houang, sont mentionnés des dépendants dont les uns portent le nom de *yuan-tseu* 園子, terme qu'il faut sans doute traduire par « jardiniers », et les autres celui, plus énigmatique, de *ngen-tseu* 恩子 [1]. Il est possible qu'il s'agisse de deux classes d'esclaves ou de domestiques, car le monastère prend soin de leur fournir leur nourriture :

« 1 *che* de blé, dit un registre, a été versé pour les jardiniers...

« 2,50 *che* de blé ont été donnés aux jardiniers comme provision de printemps [2].

« 1 cargaison de millet a été donnée aux jardiniers comme provision d'automne et 2 *che* de millet comme provision d'automne aux *ngen-tseu*...

« 2 *che* de blé et 2 *che* de millet donnés, au printemps, aux *ngen-tseu*... [3]. »

Lorsqu'on mène les esclaves travailler au dehors, on ne les laisse pas sans surveillance, comme le révèle ce document retrouvé en Asie centrale [4] :

« De Ta-yen, moine chargé de la surveillance extérieure (*wai-siun seng*)... monastère Hou-kouo... Quand le présent billet arrivera à Yang-ling, les domestiques (*kia jen*) [5] ci-dessus désignés couperont l'herbe pendant trois jours. On laissera un seul homme pour arroser les champs. Les autres s'en iront et ils ne pourront pas s'occuper à leur fantaisie. S'ils désobéissent, il faudra les punir selon la règle. Notification du 27e jour du 8e mois.

« Le karmadāna général (*tou wei-na*) Houei-ta;

« Le doyen (*chang-tso*), Houei...;

« L'abbé (*sseu-tchou*) Houei-yun. »

Quel était le recrutement des esclaves de monastères ?

On sait que les Familles du Buddha furent prélevées parmi les condamnés à mort, les forçats, ou encore parmi les esclaves publics. C'était une pratique courante à l'époque des Wei que de grâcier des criminels pour en faire présent à l'Église bouddhique et c'est cette pratique qui explique la création des Fo-t'ou hou. Les pouvoirs laïcs perdaient ainsi une main-d'œuvre utile pour les travaux publics — sauf dans le cas de condamnés à mort — mais gagnaient en revanche la protection des puissances bouddhiques. La même pratique avait cours en Inde et elle a pu servir d'exemple. Une des histoires traditionnelles conservées par les Vinaya rapporte comment le roi Bimbisāra fit don à la communauté bouddhique, en même temps que de champs et de maisons, de 500 brigands qui méritaient la peine capitale [6]. Il est possible aussi que des coutumes analogues qui avaient cours en Asie centrale aient inspiré les souverains des Wei, toujours soucieux

[1] On distingue parfois trois champs de don : champ de respect (*king-t'ien*) qui est représenté par le Buddha, les saints et le saṃgha, champ de bienveillance (*ngen-t'ien*), représenté par les deux genres de maîtres bouddhiques (*upādhyāya* et *ācārya*) et les père et mère, et enfin champ de compassion (*pei-t'ien*) qui est constitué par les malades. Comme les termes de *king-t'ien* et de *pei-t'ien* s'appliquent parfois en Chine à des champs dont les revenus ont une affectation spéciale (cf. p. 217), on pourrait admettre qu'il en était de même pour celui de *ngen-t'ien*. Dans ce cas, les *ngen-tseu* seraient des dépendants affectés à la culture de champs réservés aux dépenses des maîtres et des moines les plus éminents du monastère. Mais ce n'est là qu'une hypothèse et il faut avouer que le terme de *ngen-t'ien* n'est pas courant.

[2] P. 2049, année 930.

[3] P. 2032.

[4] *Ancient Khotan*, App. A, documents chinois, n° 16 (fragment provenant de Dandān-Uiliq).

[5] C'est le terme courant pour désigner les esclaves.

[6] *Che song*, k. 34, p. 250 *c*-251 *a*.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

de se conformer à la tradition bouddhique : Yang Hiuan-tche rapporte que le roi de Khotan affecta 400 familles au service d'un grand monastère bouddhique, pour l'« arrosage et le balayage »[1].

« La première année *tch'eng-ming* (476), au dixième mois, en hiver, l'équipage impérial fit étape au monastère Kien-ming. L'empereur grâcia un grand nombre de criminels[2] ». Cette même année, au 6e mois, l'empereur précédent, Hien-tsou, était mort. M. Tsukamoto suppose, avec quelque vraisemblance, que Kao-tsou se rendit au Kien-ming sseu afin d'y faire célébrer un service funèbre en sa faveur et que c'est à cette occasion qu'il libéra des criminels : ceux-ci, on a toutes raisons de le croire, furent transformés en esclaves du monastère[3].

Certain monastère, sous les Leang, reçut en don des *pou-k'iu* 部曲[4] qui étaient employés sur ses terres :

« Par la suite, dit la biographie de Tchang Hiao-sieou[5], il quitta sa charge et retourna dans les montagnes. Il logea au monastère Tong-lin. Ce monastère possédait plusieurs dizaines de *k'ing* de terres cultivées et plusieurs centaines de *pou-k'iu*. Ils étaient employés aux travaux des champs [dont les revenus étaient] entièrement destinés à l'entretien de la communauté de la montagne. De loin et des environs, on venait volontiers au monastère. On s'y rendait comme à un marché. »

Comme les terres, les esclaves proviennent de dons ou d'achats :

« Les moines, écrit Tou Mou après la proscription de 845[6], se constituaient des fortunes et achetaient de grandes résidences et des esclaves robustes, exactement comme les familles ducales ou les grands fonctionnaires. »

Mais c'est surtout par l'élevage que les moines paraissent s'être procuré une abondante main-d'œuvre servile, spécialement au VIe siècle. Quand les jeunes esclaves avaient atteint l'âge requis, ils étaient ordonnés sommairement : c'était un moyen de les soustraire définitivement aux revendications de l'administration impériale et des particuliers.

« A partir de maintenant, dit un décret de l'impératrice Ling des Wei du Nord, en 517[7], les esclaves mâles et femelles ne pourront plus entrer en religion et les princes

(1) *K'ie-lan ki*, k. 5, p. 1018 *c*.

(2) *Wei chou*, k. 7, chang.

(3) Tsukamoto Z., article sur « les Familles du Saṃgha ». Autre exemple de cette pratique sous les Wei : « le deuxième mois de la première année *t'ai-ho* (477), l'empereur se rendit au Yong-ning sseu et y fit instituer un *tchai*. Il grâcia des prisonniers justiciables de la peine de mort ». *Che lao tche*, f. 7 *a*, 2.

(4) Cette classe de dépendants apparaît à l'époque des Trois Royaumes. Les *pou-k'iu* servaient de domestiques et de milice personnelle et étaient attribués par l'empereur aux grands fonctionnaires. C'étaient des sujets privés qui jouissaient d'une relative liberté, mais ne pouvaient quitter leur maître et restaient attachés héréditairement à la même famille.

Tao-siuan, *Leang tch'ou k'ing tchong yi*, p. 845 *b*, distingue trois espèces de dépendants des monastères : 1. Les domestiques (*che li kong ki* 施力供給); 2. Les *pou-k'iu* et les femmes de charge; 3. Les esclaves. « Bien que les deux [premières] catégories soient distinctes, dit Tao-siuan, du fait que les uns sont des hommes libres (*leang*) et que les autres ne le sont pas (*tsien*), on les partagera entre gens liés [à leur maître] et sans lien. Ainsi, il y a deux sortes de domestiques et la dévolution de leur pécule est différente selon qu'ils sont liés ou non liés à leur maître. Les *pou-k'iu* tiennent le milieu entre les serviteurs libres et les esclaves.

(5) *Leang chou*, k. 51, f. 9 *b*. Tchang Hiao-sieou mourut en 522.

(6) Tou Mou, *Fan tch'ouan wen tsi*, k. 10, f. 8 *a*.

(7) *Che lao tche*, f. 8 *b*.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

et les personnes nobles de notre parenté ne seront plus autorisés à présenter des requêtes [pour demander l'ordination d'esclaves]. Ceux qui contreviendront à ce décret seront jugés. Les moines et les nonnes qui ordonneront de leur propre chef des esclaves mâles ou femelles appartenant à des laïcs seront bannis comme [simples] religieux à 500 *li*. Il y a de nombreux cas où les moines et les nonnes élèvent des gens de leur famille ou de leur connaissance et des enfants d'esclaves appartenant à des laïcs. Quand ils sont adultes, ils les ordonnent en privé (*sseu tou*) pour en faire leurs disciples. A partir de maintenant, cette pratique est interdite. Les contrevenants seront laïcisés et les personnes qu'ils élèvent retourneront à leur condition d'origine [1]. »

* * *

Empiètement sur les terres paysannes.

A l'époque des T'ang, grandes familles et monastères ont étendu en même temps, par des procédés identiques, leurs propriétés terriennes. Ce fut un empiètement progressif des domaines privés sur les terres de grande culture. Mais cette évolution économique implique une transformation parallèle des conceptions morales et juridiques Les décrets qui interdisent la vente des terres paysannes se font de plus en plus nombreux à partir du début du VIIe siècle : on n'interdit que ce qui se pratique. Il ne faut sans doute pas voir dans ces décrets l'affirmation d'une règle générale, valable pour toutes les époques, mais l'indice d'une modification profonde des rapports sociaux.

« Tout au début [de la dynastie], au cours de l'ère *yong-houei* (650-655), on a interdit la vente et l'achat des propriétés héréditaires (*yong ye*) [des paysans] et des lots de répartition (*k'eou fen*). Par la suite, de puissantes familles accaparèrent les terres et les pauvres perdirent leur bien. Alors, un décret ordonna que les acheteurs de ces terres les rendraient et qu'ils seraient pénalisés [2]. »

« Les champs de répartition et les propriétés héréditaires des simples particuliers (*po sing*), dit un décret de 735 [3], ont été maintes fois l'objet de dispositions qui en interdisaient la vente et le nantissement. Ainsi que je l'apprends, on n'a pas encore pu empêcher [ces opérations]. »

Une nouvelle classe sociale apparaît et se développe rapidement : celle des salariés agricoles. D'après Lou Tche, à la fin du VIIIe siècle, les familles de paysans libres qui

[1] L'ordination des esclaves est interdite par les Vinaya (cf. *Mahāvagga*, I, 47, p. 199, vol. XIII des *Sacred Books of the East*) et on s'étonne que l'impératrice Ling n'y renvoie pas. Si l'esclave ne peut être ordonné, ce n'est pas que sa basse condition en elle-même fasse obstacle à son entrée en religion, mais parce que, appartenant à un maître, son ordination exige un affranchissement préalable. Pour des motifs analogues, les débiteurs ne peuvent être ordonnés. Cf. *Seng k'i*, k. 24, p. 420 *a-b*.

[2] *Sin t'ang chou*, traité économique, k. 51.

[3] *Ts'ö fou yuan kouei*, k. 495, décret du neuvième mois de la vingt-troisième année *k'ai-yuan*.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

cultivaient des terres de répartition n'étaient plus que 4 à 5 p. 100 de la population [1]. Yang Yen, dans un rapport de 780, donne exactement les mêmes chiffres [2].

De bien dont on use, la terre cultivée tend à devenir un bien que l'on a en propre : sans cette évolution du droit, la vaste révolution économique qui eut lieu entre le VIIe et le VIIIe siècle n'aurait pu se produire. De ce changement des conceptions juridiques, on a un indice certain : en 780, la réforme de Yang Yen fit porter les impôts fonciers, non plus sur les familles (*hou*), mais sur l'étendue des terres cultivées (*meou*) [3].

Puisque les membres des hautes classes possédaient, dès les Han, des terres dont elles étaient propriétaires, qu'elles pouvaient vendre, donner ou léguer, on peut voir dans l'introduction des terres paysannes dans le commerce une extension de ce premier mode de possession du sol. Et c'est effectivement, de façon concrète, à cette extension que l'on assiste à l'époque des T'ang.

« J'ai appris, dit un décret de la 11e année *t'ien-pao* (752) [4], que les familles des princes, des ducs et des grands fonctionnaires ainsi que les familles riches établissaient depuis quelque temps des terres domaniales (*tchouang t'ien*). [Mais] elles se livrent [en fait] à un accaparemment effréné et aucune d'elles ne craint les règlements en vigueur : ceux qui prennent pour prétexte *la nature inculte* [des terrains], ont tous [en réalité] des champs en culture et c'est [encore] sous ce prétexte qu'ils s'emparent [de nouvelles terres]. Ceux qui installent des pacages, déclarent (*tche* 指) [5] ne posséder que des terrains montagneux [non exploités]. Il n'y a pas de limites : ils vont jusqu'à faire le commerce des terres de répartition et des parcelles héréditaires [des paysans]. Tantôt ils falsifient les registres [du cadastre]. Tantôt, ils prétendent que les terres [en culture qu'ils détiennent] ont été [seulement] mises en gage [par leurs cultivateurs]. Ils ne laissent [finalement aux paysans] pas un endroit où ils pourraient résider en paix. Ils les fixent chez eux comme « hôtes » et les font cultiver leurs champs. Ainsi, ils arrachent leur bien (*ye*, leur moyen de subsistance) aux [agriculteurs] sédentaires et ce sont les vrais responsables de l'instabilité de la population. Il en est ainsi sur toute l'étendue de l'empire et ce mouvement se poursuit déjà depuis longtemps. »

Les monastères achetaient des terres paysannes. On trouve, dans les comptes du monastère Tsing-t'ou, à Touen-houang, cette indication :

« 20 *che* de blé et 20 *che* de millet pour le prix de la terre de la famille Lo [6]. »

Certains champs étaient aussi reçus en dons pieux et il est possible que ces dons recouvrent en fait des opérations commerciales :

« Les monastères bouddhiques et taoïques, dit un décret de l'empereur Joueitsong (710-711), s'approprient de vastes étendues de champs et de terrains et leurs

(1) Cf. MASPERO, *Et. hist.*, p. 177.

(2) *Kieou t'ang chou*, k. 118, biographie de Yang Yen.

(3) MASPERO, *ibid.*, p. 177-178. Maspero souligne que cette réforme tendait à « reconnaître le nouvel état de choses ». On peut y voir bien plus, car ce passage d'une forme de droit personnel à une forme de droit réel est en lui-même un événement considérable.

(4) *Ts'ö fou yuan kouei*, k. 495.

(5) C'est un terme de la langue administrative. Cf. ci-dessous, p. 128, un autre texte où ce mot apparaît et où son sens ne peut pas faire de doute. MASPERO, *op. cit.*, p. 175, a pris ce mot dans son sens propre de « montrer du doigt ».

(6) P. 2032.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

moulins font du tort aux paysans [1]... Les fonctionnaires et les paysans qui font don aux établissements religieux de leurs domaines (*tchouang*) et de leurs hôtels particuliers (*tchai*), de leurs champs (*t'ien*) et de leurs maisons (*chö*) verront ces biens confisqués, à la capitale, par la direction de l'agriculture (*sseu-nong*) et, dans les préfectures de l'extérieur, ils seront redistribués aux familles imposables qui sont les plus pauvres [2]. »

Ces dons, pour les paysans endettés, étaient peut-être un moyen pratique de libération et, pour les personnes des hautes classes, un moyen de mettre leurs biens à l'abri chaque fois que ces terres, en devenant la propriété des monastères, bénéficiaient d'une exemption d'impôts.

Un texte de l'époque des Song montre que les dons et les ventes de terres se pratiquaient concurremment :

« Les simples particuliers (*po-sing*), dit un rapport de la direction de l'agriculture, en 1075, sont nombreux dans les préfectures à faire don définitivement (*chö che* 捨 施) de leurs champs et de leurs habitations, à les mettre en location (*tien*) ou à les vendre (*mai*) aux monastères bouddhiques et taoïques en faisant usage de noms de fonctionnaires [3]. »

Des T'ang aux Song, la politique impériale n'a pas varié et vise à protéger d'abord les terres paysannes : « D'après la loi sur les terrains privés incultes (*sseu houang t'ien fa*), dit un rapport d'un fonctionnaire en 1111, il est admis de les placer à intérêt auprès des monastères bouddhiques et taoïques. Mais beaucoup déclarent (*tche* 指) comme terrains incultes des champs gras et fertiles. L'administration n'y va pas voir. Ou bien, à la suite d'une inondation ou d'une sécheresse, les champs des paysans restent sans que personne ne monte [les cultiver]. Le travail humain n'étant plus continu, ils retournent à la brousse. [Alors] les monastères les accaparent et ils ne retournent plus jamais aux paysans. Ce sont les agriculteurs qui, [en fin de compte], font les frais de cette opération [4] ».

Mais il semble que ce soit surtout, de façon indirecte, par l'intermédiaire des religieux eux-mêmes, que les monastères ont pu agrandir leurs propriétés terriennes [5] :

[1] Ci-dessous, p. 141-142.

[2] *Ts'iuan t'ang wen*, k. 19, f. 3 *a-b*.

[3] *Siu tseu tche t'ong kien tch'ang pien*, k. 262, 8e année *hi-ning*. Il faut croire que les fonctionnaires, au contraire des paysans, étaient autorisés à cette époque à donner ou à vendre leurs propriétés privées aux monastères.

[4] *Song houei yao*, rapport du dixième jour du septième mois de la première année *tcheng-ho* cité par TSUKAMOTO in *Tōyōshironsō* de 1930. Cf., sous les Yuan, le rapport de Li Kiai, préfet de Tch'ou-tcheou (au Nganhouei actuel), cité par RATCHNEVSKY, *Un Code des Yuan*, introduction : « J'ai constaté que dans la région du Kiang et de la Houai (Nganhouei), la population a émigré pendant la guerre et a abandonné ses terres et ses habitations qui sont tombées aux mains d'étrangers ou bien ont été accaparées et réparties selon leur convenance entre les voisins, les parents ou les amis du même village. Or, lorsque les émigrés n'étaient pas encore revenus sur leurs terres après la pacification, certains individus mal intentionnés et de mauvaise foi ont allégué qu'ils étaient en possession d'anciens contrats de vente dressés sous les Song ou bien d'actes d'antichrèse ou encore d'autres pièces ». Ces faux propriétaires se mettaient à couvert en faisant don de leurs terres supposées à des monastères.

[5] Cela est déjà vrai pour les terres acquises (achetées ou défrichées) dans les terrains hauts ou accidentés. Cf. ci-dessus, p. 116.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

les immeubles des moines finissent toujours par échoir, à la suite d'un don ou d'un legs, à la propriété commune.

A Touen-houang, aux IXe et Xe siècles — c'est en règle générale de cette époque que datent les documents qui nous intéressent ici — il n'y a guère de religieux qui ne possèdent leur champ ou, le plus souvent, à cause du morcellement extrême des terres, plusieurs parcelles isolées. Un court fragment de manuscrit [1] mentionne ces terres individuelles, sources de revenus pour le moine et ceux qui vivaient avec lui : ses disciples ou peut-être même son épouse et ses enfants, car certains d'entre eux sont mariés [2] :

« Le moine Kouang-yun [en voyage] [deux individus] [3] :

— une terre de 15 *meou* au canal Tou-yu-yang;

— 4 *meou* au canal Kiai [également affermés par lui-même] [en plus de sa part individuelle (*k'eou fen*) du canal Kiai... domaine (*tchouang*) avec jardin (*yuan*) [4]..., en tout 6 *meou*] [5].

Le moine Li-sou [deux individus] :

— une terre de 7 *meou* au Nord de la ville, au canal Tong-tche, [actuellement] [affermée par lui-même].

Le moine Kin-yen [en voyage] [trois individus] :

— une terre de 4 *meou* [actuellement affermée par la nonne Tchen-tche] [tombée en possession de Tche-ying].

Le moine Wei-ming [un individu] :

— 10 *meou* au canal Ts'ai-t'ien [attribués aux biens permanents du (monastère Ta-) yun].

Le moine Kiai-? [un individu] :

— une terre de 15 *meou* au canal Kouan-tsin [affermée par lui-même]... »

Ces terres individuelles étaient cultivées par des laïcs. Les moines louaient pour l'année des ouvriers agricoles :

« Pao-hing, moine du K'ien-yuan sseu, le 12e jour du 2e mois de l'an *yi-yeou* (865 ou 925 sans doute), ayant besoin de l'aide d'un jeune homme, prend à gages pour huit mois [c'est-à-dire pour le temps des travaux agricoles, de mars à octobre] le simple particulier (*po-sing*) Teng Wou-tseu. Il a été décidé un prix de location mensuel d'une cargaison de millet et de blé [6]. Sa terre à blé... est de 3 *meou* et sa terre à millet de 4 *meou*... Comme vêtements d'été, Teng Wou-tseu aura une robe à

(1) P. 3947 v°, partie du document écrite à l'encre rouge pâle et d'une lecture très difficile.

(2) Cf. p. 47, 248.

(3) Les caractères ajoutés après coup ou en note sont indiqués par des crochets.

(4) La distinction entre les terres cultivées en blé ou millet et les autres (jardins, vergers, etc. se maintient.

(5) Soit au total 13 ares et demi. Kouang-yun a reçu une terre de répartition (*k'eou fen*) au canal Kiai (la pratique des allotissements persiste donc à cette époque à Touen-houang, mais on notera que le *k'eou fen* est extrêmement réduit).

(6) Autres contrats de louage d'ouvrage dans le fonds Pelliot chinois de Touen-houang : P. 2249 v°, P. 3964, P. 5008 et 5522, f. 4 v°. Le prix de location semble être normalement de 8 *teou* et 7 *cheng* par mois (soit environ 50 litres) de céréales par mois. Parfois, comme ici, le prix est d'une « cargaison » (*t'o* 馱) et il est probable que le *t'o* équivalait à environ 87 *cheng*.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

longues manches, un complet et une paire de chaussures en cuir [fournis par son employeur]. A partir du moment de la prise à gages, Teng Wou-tseu doit se rendre chaque jour de chaque mois à son travail et il n'a pas le droit de s'y soustraire. Si, un mois de grande activité, il chôme pendant un jour, il sera taxé de 5 *teou* [à déduire du prix de la location]. Si c'est un mois où il y a peu de travail, il sera taxé de 1 *teou* [par jour de chômage]. S'il traîne en route ou s'il fait la sieste dans les champs... Si..., il devra faire réparation. S'il est malade, il lui sera permis de se rendre au village pour 5 jours, mais au-delà on calculera le prix [de l'amende pour chômage] selon la règle [ci-dessus]. Il n'est pas permis de se rétracter. Si une des parties se rétracte... Les deux parties en présence, etc. [1]. »

Cette propriété individuelle des religieux était d'ailleurs officiellement reconnue par la législation impériale depuis le VIIIe siècle : les moines réguliers avaient le droit de recevoir, à titre viager, comme les paysans, un allotissement sur les terres de grande culture. Mais leur part était réduite : il était normal que les religieux, ayant d'autres sources de revenus que les laïcs, aient été moins bien pourvus. Il n'est pas impossible que le document de Touen-houang témoigne de la persistance de cette pratique officielle : tout au moins certains champs gardaient-ils encore aux IXe et Xe siècles le nom de terres de répartition.

Le décret qui octroyait aux moines réguliers la possession de *k'eou fen t'ien* (champs de répartition individuels) limitait en même temps — et sans doute de façon toute théorique — l'étendue des terres dites « permanentes » (*tch'ang tchou*) appartenant aux communautés : « Le 23e jour du 1er mois de la 10e année *k'ai-yuan* (722), l'empereur ordonna au bureau des cultes (*sseu pou*) [de prendre les dispositions suivantes] : il fallait, selon la loi, concéder les terres, dans les établissements bouddhiques et taoïstes, suivant qu'il s'agissait de moines ou de nonnes bouddhistes, de moines ou de nonnes taoïstes. Tout ce qui excédait le chiffre fixé devait être récupéré par l'administration et réparti entre les paysans pauvres et les adultes qui manquaient de champs [2]. Quant aux champs faisant partie des biens permanents des monastères bouddhiques et taoïques, il était permis également d'en soustraire l'excédent en considération du nombre des moines et des nonnes : quand la communauté comptait plus de 100 personnes, les champs ne pouvaient dépasser 10 *k'ing* (54 ha.) [3]; quand elle comptait plus de 50 personnes, ils ne pouvaient dépasser 7 *k'ing* (38 ha.) et quand elle comptait moins de 50 personnes, ils ne pouvaient dépasser 5 *k'ing* (27 ha.) [4]. »

Le *T'ang lieou tien* précise quelle était l'importance des lots concédés aux religieux [5] :

« Aux moines taoïstes (*tao-che*), on fournit 30 *meou*, aux nonnes taoïstes 20 *meou* et la répartition est identique pour les moines et les nonnes bouddhistes. » D'autres

[1] P. 3091 v°, document édité par NABA T., dans *Shinabukkyōshigaku*, II, 1.

[2] Ce qui précède a trait sans doute aux terres individuelles des religieux, puisque les dispositions qui suivent portent sur les terres des communautés. L'expression « selon la loi » fait allusion à des dispositions antérieures, que l'on trouve dans le *T'ang lieou tien*, k. 3, 10 *b*. Cf. ci-dessous.

[3] En fait, les terres des grands monastères étaient toujours plus étendues et comptaient de 20 à 50 *k'ing*. Cf. ci-dessous, p. 135.

[4] *T'ang houei yao*, k. 59, sseu-pou yuan-wai-lang.

[5] *T'ang lieou tien*, k. 3, chang-chou hou-pou.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

sources indiquent que ces allotissements n'étaient attribués qu'aux religieux qui avaient un minimum d'instruction [1].

Ainsi, il se trouve qu'en théorie les terres possédées par les communautés étaient moins étendues que celles des religieux : pour un monastère d'importance moyenne, avec une communauté de 40 moines, les terres faisant partie des biens permanents ne sont que de 27 ha environ alors que les moines détiennent, à titre individuel, 65 ha. La loi n'a sans doute fait que consacrer un état de choses; la propriété individuelle des religieux est, à l'époque des T'ang, au moins aussi étendue que celle des terres consacrées à l'usage commun et au culte. Les chiffres fixés par la loi restent cependant très modestes et il ne faut pas oublier que lorsque les religieux, à la suite de mesures d'épuration, sont rendus à la vie laïque (celle des paysans), la superficie de champs qui peut assurer leur subsistance dépasse largement les 30 ou 20 *meou* que leur assigne la loi en tant que religieux [2].

Il est sûr en tout cas que cette législation, en permettant aux religieux de s'installer au milieu des terres paysannes, a ouvert la voie à bien des abus et qu'elle a favorisé finalement l'accaparement au profit des monastères des champs réservés à la paysannerie.

Les pressions économiques que les monastères ont exercées sur la population paysanne se sont accentuées à l'époque des T'ang et ont joué sans doute un plus grand rôle que par le passé dans l'accroissement de la propriété monacale. Les documents retrouvés à Touen-houang permettent de saisir sur le vif ce que les historiens chinois nous laissent seulement soupçonner. La masse des contrats d'emprunt, de louage d'ouvrage, la présence de contrats d'antichrèse donnent une idée de l'endettement progressif et irrémédiable de la classe paysanne.

Les paysans qui ne peuvent rembourser leurs dettes [3] louent quelque membre de leur famille comme ouvrier agricole, ou bien ils laissent une partie de leurs terres entre les mains de leur créancier jusqu'à ce qu'il se soit entièrement indemnisé.

« Le 28e jour du 10e mois de l'an *kouei-mao* (838?), dit le texte d'un contrat de Touen-houang [4], les deux frères cadets de Wou K'ing-chouen et lui-même ont décidé, après délibération, étant données la pauvreté de leur famille et l'étendue de leurs dettes, de louer (*tien* 典 : « mettre en gage ») la personne de K'ing-chouen au recteur monacal (*seng-tcheng*) So du monastère Long-hing [pour qu'il fasse partie de sa domesticité, *kia*]. Ils recevront sur le champ 10 *che* de blé, 10 *che* et 6 *teou* de chanvre équivalent à 3 *che* et 2 *teou* de blé et, en plus, 9 *che* de millet. Il ne sera rien ajouté [à ces quantités]. A partir du moment où ces biens seront pris en charge, il n'y aura pas de prix de location pour l'homme et pas d'intérêt à revendiquer sur les denrées. Il sera alors

[1] Cf. *Po che lieou t'ie che lei tsi* 白氏六帖事類集, k. 26 : « Aux *tao-che* qui avaient appris au moins le *Lao-tseu king*, on fournissait 30 *meou* et il en était de même pour les moines bouddhistes qui avaient reçu les défenses complètes ». *Seng che lio*, k. *tchong*, seng-tchou tche fong : « On fournit 30 *meou* aux *tao-che* qui peuvent comprendre deux chapitres du *Lao-tseu* et on suit la même règle pour les moines qui comprennent les textes canoniques ».

[2] Si on ajoute les terres *tch'ang tchou* aux terres individuelles, on arrive à une moyenne de 50 *meou* environ par religieux.

[3] Les intérêts sont toujours, à la fin de la saison agricole, égaux à la moitié de l'emprunt.

[4] P. 3150. Édité par Naba T., *Shinabukkyoshigaku*, II, 4.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

permis à la maison So de mettre [K'ing-chouen] immédiatement au travail. Quand viendra le moment où [les frères de K'ing-chouen] recevront ces denrées en échange, il ne sera pas permis de revenir sur ces décisions. Si K'ing-chouen, en se rendant à la maison [de son employeur] est retenu par des gens qui lui veulent du mal [d'autres créanciers?], ou bien s'il vole des bœufs, des moutons, des légumes, du blé ou du millet, appartenant à autrui, on demandera réparation à K'ing-chouen. Ces affaires ne concernent pas son maître. Si les frères se disputent et engagent K'ing-chouen à se soustraire à son travail, ils fourniront au loueur, pour chaque jour [de chômage], 3 *teou* de denrées [blé ou millet]. Si son maître vient à mourir, on demandera à K'ing-chouen de rendre les denrées correspondantes au temps de travail qu'il n'aura pu accomplir de ce fait. Si K'ing-chouen meurt d'une maladie infectieuse, les biens qu'ils ont reçus devront être rendus par les deux frères cadets. Les deux parties en présence en ont ainsi décidé après discussion.

De peur qu'on ne soit pas de bonne foi, on a dressé cet acte qui servira de preuve par la suite.

« Le frère aîné, loué : Wou K'ing-chouen.

[En note : « On a ajouté 1 *che* de blé et de 2 *che* de millet. De peur que les gens ne soient pas de bonne foi, on a signé pour faire preuve. *Signé :* l'oncle Wou Fo-pi »].

« Le co-preneur des denrées : Wou Wan-cheng, le cadet.

« Le co-preneur des denrées : Wou K'ing-sin, le cadet.

« Le garant et témoin, l'oncle Wou Fo-pi.

« Le témoin, l'abbé Ngan. »

« Le 11e jour du 3e mois de la 7e année *t'ien-fou* (907), Kao Kia-ying, simple particulier de l'arrondissement de Hong-tch'e ayant une dette de 2 *che* de blé et de 1 *che* de millet envers le moine Yuan-tsi, mais n'étant pas en mesure d'en effectuer le remboursement, donne aujourd'hui pour deux ans [à Yuan-tsi], pour qu'il la cultive et qu'il y sème, une terre de 5 *meou* (0,27 ha.) sise dans la partie basse du canal Song, afin que Yuan-tsi s'indemnise du prix des denrées [prêtées] [1]. La part de production (?) [2], le bois de chauffage, le fourrage, etc., qui dans cette terre reviennent [en impôts] à l'administration (*kouan-fou*), c'est au maître de la terre (Kao Kia-ying) qu'en incombera la fourniture. Ce n'est pas l'affaire de celui qui ensemencera. Si au cours de ces deux années, quelqu'un se fait connaître comme étant le [véritable] maître du champ, il faudra que Kao Kia-ying cherche une terre de 5 *meou* de bonne qualité en remplacement. Les deux parties en présence... [3] » [la suite manque].

[1] On peut voir, grâce aux données que fournit ce contrat, quelle était la production des terres à Touen-houang : les 3 *che* empruntés doivent produire 1,5 *che* d'intérêts par an et 3 *che* en deux ans. Yuan-tsi ne peut être indemnisé qu'en récoltant 6 *che* sur ces 5 *meou* de terre : soit un peu plus de 0,5 *che* par *meou* et par an. C'était là la production moyenne d'un *meou* à l'époque des T'ang. Cf. Balazs, *Beiträge...*, XXXIV, p. 52.

[2] *Ti tseu* 地子 : on ne sait pas comment il faut traduire littéralement cette expression, mais il est évident qu'elle désigne les « fruits de la terre ».

[3] P. 3214 v°, édité par Naba, *Bukkyōshigakuronsō*, 1939.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

* * *

L'histoire du Japon peut nous fournir ici une contre-épreuve : le développement des domaines fonciers y a suivi une évolution à peu près parallèle à celle qui eut lieu en Chine. M. Asakawa [1] fait remonter l'origine des *shō* (ch. *tchouang*) du Japon au VIIIe siècle : c'est à un siècle près l'époque où le mot apparaît également en Chine pour désigner des propriétés privées. Il s'agit primitivement de terres peu étendues qui ont été gagnées sur les terrains en friche et sans doute dans les régions accidentées. Mais le *shō*, comme institution, ne reçut sa consécration officielle qu'à partir du Xe siècle, quand l'État concéda à certains d'entre eux des chartes qui les exemptaient de toutes redevances. Ces domaines privilégiés s'annexèrent au cours du temps des terres voisines de nature et de statut très différents. Aussi la situation juridique de chaque parcelle était-elle loin d'être uniforme : il peut s'agir en effet ou de terres louées ou de terres vendues définitivement et les différents partages et contrats qui interviennent dans la suite des temps rendent l'histoire de chaque domaine extrêmement complexe. A titre d'exemple, M. Asakawa étudie l'histoire des biens-fonds du monastère bouddhique du mont Kōya, à 50 miles au Sud de Kyōto. Fondé en 816 par le moine Kōbō, le Kōya-ji ne possédait alors qu'un très petit domaine (*shō*) qui, 60 ans plus tard, n'avait encore qu'un peu plus de 4 hectares. A ce noyau initial devaient s'adjoindre d'autres terres qui furent ou bien achetées ou bien reçues en don de la famille impériale, des nobles ou des riches familles. A la fin du XIIe siècle, toutes ces terres étaient exemptées des impôts divers et certaines même de l'impôt principal. Mais, mise à part cette immunité fiscale vis-à-vis de l'État, la tenure et les règles d'imposition interne des différentes parcelles, le contrôle qu'exerçait sur elles le monastère variaient sensiblement. On peut toutefois distinguer deux types principaux de terres : celles qui ont été reçues en don de l'empereur et des personnages officiels et celles qui proviennent des simples particuliers. Des premières, le monastère pouvait disposer à son gré, non pas des secondes sur lesquelles pesaient certaines servitudes et certains droits que se réservaient leurs anciens propriétaires. L'effort du monastère, au cours des siècles, a tendu à ramener les parcelles qui ne bénéficiaient pas de l'immunité fiscale ou qui étaient restées en partie sous la dépendance de personnes privées au type des terres possédées en propre par le monastère et dégagées de tous impôts.

Parmi les procédés qui permirent au monastère de mettre la main, de façon définitive, sur les terres qui lui échappaient en partie, deux surtout méritent d'être mentionnés :

A partir de la seconde moitié du XIIIe siècle, les moines s'attachèrent individuellement à acheter ou à prendre à bail les terres des laïcs « pour la paix dans le présent et le bonheur dans la vie future » ou encore « pour l'extinction des péchés passés, présents et futurs » [2].

(1) ASAKAWA, *The Life of a monastic shō in medieval Japan*, dans *Report of the american historical association*, n° X, 1916, p. 313-342.

(2) Des motifs religieux peuvent ainsi justifier des opérations commerciales.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

D'autre part, des moines vivants dans le monde et appelés *nyu dō* (ch. *jou tao*) [1] versaient au monastère, avec lequel ils restaient en rapport, une contribution sur les produits de leur culture. Parfois même, certains religieux du Kōya-ji étaient propriétaires de champs sur lesquels ils résidaient et ils fournissaient une partie de leur récolte au monastère. Ces propriétés individuelles se transmettaient de maître à disciple, circulaient de moine à moine ou finissaient par être achetées par l'un d'eux qui en faisait don définitivement au monastère. Le Kōya-ji encourageait ses propres moines à acquérir des terres en leur réservant un régime de faveur en matière de redevances, car il était ainsi beaucoup plus assuré de voir rentrer les impôts que dans le cas où les terres étaient cultivées par des laïcs.

Dans leur ensemble, ces indications concordent avec celles que nous fournissent les manuscrits de Touen-houang au IXe et au Xe siècle. Avec un certain retard, les faits japonais sont identiques aux faits chinois. On aura garde en tout cas de ne pas oublier le rôle joué par les moines eux-mêmes : c'est par leur intermédiaire que les monastères parviennent à étendre leurs domaines. On notera aussi l'influence des considérations religieuses dans les transactions relatives aux terres. Les dons sont parfois des ventes déguisées et ceux qui aliènent leurs champs au profit des Trois Joyaux peuvent se donner l'illusion de faire une œuvre pie, même lorsque la nécessité les y oblige. L'autorité morale des communautés et des religieux a aidé sans aucun doute à l'accaparement des terres. L'Église bouddhique disposait ainsi d'un atout qui faisait défaut aux grandes familles laïques.

* * *

Les propriétés terriennes des monastères en Chine et celles des grandes familles, membres de la noblesse impériale et grands fonctionnaires, sont du même type : les jardins, les vergers, les bois et les pacages y occupent une place inconnue de l'économie paysanne qui a pour base la culture des céréales et des légumineuses. Cette bipartition des sols s'explique, on l'a vu [2], par l'histoire sociale; elle est fonction des techniques et de la topographie. Des chiffres fournis pour une époque postérieure à celle qui nous occupe soulignent bien le fait en question : au XIIe siècle et au début du XIIIe siècle, à Fou-tcheou, les monastères détenaient 17 p. 100 des champs cultivés et 33 p. 100 des terrains montagneux; au Tchökiang actuel, ils n'occupaient que 3 p. 100 des terres en culture et 13 p. 100 des terrains montagneux [3]. Mais tout compte fait c'est la main-

[1] Ce terme est connu en Chine, dans ce sens spécial, à l'époque des Wei du Nord. Cf. *Che lao tche*, f. 7 *a*, 6. Sur les moines-paysans, ci-dessus, p. 34 et 111.

[2] Ci-dessus, p. 112-114.

[3] AOYAMA, « Hist. materials of Soc. and Ec. Studies... of the Song and Yuan periods », in *Tōyōgakuhō*, XXV, 2 (1933), p. 119-133. Rappelons qu'à l'époque moderne, 27 p. 100 seulement de la superficie totale de la Chine proprement dite étaient cultivés.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

mise des établissements bouddhiques sur les terres paysannes, sur les champs cultivés, qui eut les plus grandes conséquences sociales et économiques. Est-il possible de donner un chiffre? La seule époque pour laquelle on pourrait espérer avoir quelques renseignements généraux est celle de la grande proscription du milieu du IXe siècle, au cours de laquelle l'administration impériale confisqua la majeure partie des biens de l'Église bouddhique. Mais les indications données sont très vagues : « Les bonnes terres (*leang t'ien* 良 田), disent les textes [1], s'élevaient à plusieurs milliers et myriades de *k'ing* : *chou ts'ien wan k'ing* 數 千 萬 頃. » De toutes les sources, seul le *T'ang houei yao* [2] donne un chiffre précis mais qui est invraisemblable : celui de 40 millions de *k'ing;* on sait qu'à la fin du règne de Hiuan-tsong, vers le milieu du VIIIe siècle, la superficie totale des terres cultivées ne dépassait pas 14 millions de *k'ing* [3].

On a quelques indications éparses sur l'étendue des terres que possédaient certains monastères : celles que les textes ont pu nous fournir au cours de cette étude semblent révéler que, le plus souvent, les champs des établissements bouddhiques s'étendaient sur 10 à 40 *k'ing,* mais qu'ils atteignaient rarement le chiffre de 50 *k'ing*. Le règlement de 722, qui resta sans doute lettre morte, imposait les limitations suivantes [4] : 10, 7 ou 5 *k'ing* suivant l'importance de la communauté, ce qui indique un minimum qui était pratiquement toujours dépassé et qu'on ne doit pas hésiter à doubler en se fondant sur les renseignements qu'on possède par ailleurs.

A Touen-houang, on ne connaît que le chiffre des fermages, qui devaient être très probablement sur la base de la moitié de la récolte [5]. Un compte de monastère porte une liste des revenus des « terres de la cuisine » (*tch'ou t'ien*) situées près des canaux [6]. La liste est malheureusement incomplète et le total s'élève à plus de 60 *che*, soit une production totale de plus de 120 *che*. Si on admet une production de 0,5 *che* par *meou* [7], les terres en question s'étendaient au moins sur 2 *k'ing* et demi. Mais il devait y avoir d'autres terres.

Au monastère Tsing-t'ou, voici quels étaient les impôts (*k'o* ou *chouei*) fournis par les familles paysannes (en *che*) (voir tableau page suivante) :

Ici encore, la superficie de terres en culture à laquelle on peut songer est assez modeste et ne devait guère dépasser 3 *k'ing* [8]. Il faut donc croire que les manuscrits

(1) *Kieou t'ang chou,* k. 18 *chang,* cinquième année *houei-tch'ang.* Tou Mou, *Fan tch'ouan wen tsi,* k. 10, éd. Sseu pou ts'ong k'an, f. 8 *b. Fo ki,* k. 42, p. 387 *a,* 17.

(2) *T'ang houei yao,* k. 47, f. 17 *b,* 5.

(3) *T'ong kien,* k. 2, f. 8 *a; Wen hien t'ong k'ao,* k. 3, f. 2 *b.* Ces quatorze millions de *k'ing* représentent environ 75.600.000 hectares. Récemment, on comptait en Chine 85 millions d'ha. de terres cultivées. Cette superficie n'a pas beaucoup varié. Par contre les rendements sont beaucoup plus élevés qu'ils n'étaient à l'époque des T'ang, puisqu'un adulte ne cultive que 4,5 ares, soit 8,5 *meou* de l'époque des T'ang, alors qu'on peut admettre une moyenne de 30 *meou* par individu au VIIIe siècle (cf., pour le chiffre de la population totale de la Chine vers 750, H. Bielenstein, *op. cit.*). D'après Balazs, *Beiträge...,* XXXIV, p. 52, 15 *meou* étaient indispensables pour la nourriture d'une personne. Mais en tenant compte des jachères et des terres plantées en chanvre, il est normal qu'il y ait eu le double de terre par individu.

(4) Ci-dessus, p. 130.

(5) Cf. Maspero, *Et. hist.,* p. 177.

(6) P. 4021.

(7) Cf. ci-dessus, p. 96 et, pour une confirmation de ce chiffre à Touen-houang, p. 132, note 1.

(8) Cf. encore P. 4542, comptes d'un monastère non identifié : revenu de la terre de la cuisine à Nan-cha : 17,55 *che* en soya et 2,6 *che* en blé; revenu de la terre de la cuisine située en contre-bas du monastère : 13,05 *che* en blé. Au total : 33,2 *che.*

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

de Touen-houang ne nous donnent pas tous les renseignements utiles sur les terres que possédaient les monastères.

	ANNÉES				
	924	930	ENTRE 938 ET 944		
Terre du canal Ts'ai-t'ien.....	10	7,3	22,4	22	22,4
Terre au Sud du jardin [1].....	8,4	?	8,4	8,4	8,4
Terre du canal Yen-k'ang.....	10	10	19,5	?	?
Terre du canal Wou-k'iong.....	16	17	23	23	23 [2]
TOTAL.....	44,4	34,3	73,3	53,4	53,8

On comptait 4.600 monastères (*sseu*) au moment de la proscription de 845, et plus de 40.000 petits sanctuaires. Même si l'on suppose que les grands établissements possédaient 30 *k'ing* de terre en moyenne, même si l'on admet que les plus petites chapelles n'aient pas été démunies de terres qui servaient à l'entretien du moine et aux besoins du culte, il n'est pas croyable que les terres dites « permanentes » (*tch'ang tchou t'ien* 常住田) de l'Église bouddhique en Chine aient dépassé 200.000 *k'ing*. Cependant, les moines eux-mêmes possédaient des terres à titre privé et le même règlement de 722 accordait 30 *meou* de champ aux religieux réguliers. Là aussi, c'est à un minimum théorique qu'on a affaire et on peut penser que la loi était violée également dans ce cas. Mais dans quelle mesure? On ne sait pas.

Cependant, il y a d'autres moyens d'estimation. Tou Mou, dans le texte déjà cité, fournit des indications précises sur le nombre des dépendants de l'Église bouddhique : il y avait 150.000 esclaves [3] (*nou pi*) et les personnes libres qui étaient sous la dépendance [4] des monastères et qui furent rendus à l'administration impériale « doublèrent le nombre des laïcisés ». C'est donc une main-d'œuvre agricole de plus de 400.000 personnes, esclaves, serfs et paysans attachés aux monastères, qu'employaient les religieux et les établissements bouddhiques, car on sait qu'il y eut à l'époque 360.500 moines et nonnes qui furent rendus à la vie laïque. Encore les esclaves n'étaient-ils pas toujours affectés aux travaux des champs [5]. Et il ne semble pas, étant donné le nombre de tous ces dépendants, que les champs et les jardins de l'Église aient dépassé quelques centaines de milliers de *k'ing*; après la confiscation, l'administration octroya à chaque esclave 100 *meou* de ces terres, soit, au total 150.000 *k'ing* [6] et, en supposant que c'était à peu près cette même superficie de 100 *meou* qui était cultivée par tous les dépendants des monastères, c'est à une étendue totale d'environ 400.000 *k'ing* qu'on peut songer.

[1] On peut noter que l'impôt de cette terre ne varie pas, ce qui semble indiquer qu'elle était soumise à un régime différent de celui des autres terres.

[2] P. 2049, 2032, 2040 et 3234.

[3] Même chiffre fourni par le *Kieou t'ang chou* et le *Fo ki*.

[4] *Leang jen tche fou* 良人枝附. Sur le sens de l'expression *tche-fou*, cf. *P'ei wen yun fou*, éd. Commercial Press, vol. IV, p. 2640 *b*, où les exemples cités ne laissent pas de doute. Le contexte lui-même invite d'ailleurs ici à cette interprétation.

[5] Ci-dessus, p. 123.

[6] C'est la leçon donnée par Tou Mou (100 *meou*) qui est la bonne et non pas celle des autres sources (10 *meou*), car on ne peut vivre sur 10 *meou* de terre.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

C'est peu sans doute, et si l'on pense que la superficie totale des terres cultivées n'a pu beaucoup varier en un siècle (elle était de 14 millions de *k'ing*, vers 750), ces 400.000 *k'ing* environ ne représentent pas 4 p. 100 des terres en culture. D'où vient alors l'émoi que provoque chez les fonctionnaires l'accaparement des terres paysannes auquel se livrent les établissements religieux? Il faut noter tout d'abord que le monacat ne formait tout au plus qu'un p. 100 de la population totale de la Chine [1] et que s'il possédait 4 p. 100 des terres arables, il y avait déjà là motif à scandale. En second lieu, la répartition des terres qui étaient aux mains des moines était très inégale : dans certaines régions, elles ne devaient être ni très nombreuses ni très étendues, mais ailleurs, et spécialement dans la région de Tch'ang-ngan et de Lo-yang, les monastères possédaient une très grande partie du sol cultivé. Lorsque Ts'ouei Hiao-fen, au début du VIe siècle fut commis par le directeur des śramaṇa Houei-chen pour faire un relevé des lieux de culte bouddhiques à Lo-yang, il indique que, dans le court espace de temps qui avait suivi l'installation de la Cour des Wei à Lo-yang (en 494), les monastères avaient arraché aux gens du peuple le tiers du sol habité [2]. En 695, « la plupart des terres et des immeubles publics et privés [dans le territoire de la capitale] étaient aux mains des moines [3] ».

Même situation sous le règne de Tai-tsong des T'ang, où « toutes les terres de bonne qualité et toutes les exploitations de bon rapport à l'intérieur du domaine impérial dépendaient des monastères bouddhiques et taoïques » [4]. Ainsi, depuis la fin du Ve siècle jusqu'à la confiscation des terres de monastères au milieu du IXe siècle, l'implantation économique de l'Église bouddhique dans la région de Tch'ang-ngan et de Lo-yang est un fait constant : c'est une richesse concentrée dans certains lieux privilégiés et qui est, par suite, la source d'une puissance particulière. Les textes insistent sur le fait que les terres des moines sont les meilleures. Et si les établissements bouddhiques ne possèdent que 4 p. 100 des terres environ, on a tout lieu de penser que la *production* de ces terres était d'un pourcentage bien supérieur. Peut-être dépassait-elle 10 p. 100 du total des céréales et des produits maraîchers.

Après le règne de Wou-tsong, après les mesures draconiennes de 841-845, le centre de gravité se déplace : ce n'est plus la région des capitales qui est le lieu où les monastères possèdent les plus grandes étendues de champs et de jardins, mais celles du Nganhouei et du Foukien. C'est dès la fin des T'ang que commence ce déplacement de la richesse et de l'influence économique vers le Sud qui fut un des traits marquants de l'époque des Song. Les communautés bouddhiques en s'installant plus au Sud ont sans doute contribué à cette évolution.

Mais s'il y eut un déplacement de la richesse vers la vallée du Yang-tseu et vers le Sud, on assiste aussi, à partir des Song, à une répartition des terres entre de très grands lieux de culte. Les débuts du bouddhisme en Chine avaient été marqués par une prolifération de petits sanctuaires et par la dispersion extrême du monacat. Des Wei du Nord aux T'ang, les gouvernants s'efforcèrent de mettre un peu d'ordre dans cette anarchie en favorisant les grands établissements. Les mesures

[1] Ci-dessus, p. 11.
[2] *Che lao tche*, f. 9 *b*.
[3] *T'ong kien*, k. 205, T'ang ki 21, 1re année *t'ien-ts'ö wan souei*.
[4] *Kieou t'ang chou*, k. 118, f. 7 *a*, biogr. de Wang Tsin.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

d'épuration s'accompagnèrent presque toujours d'un regroupement des moines qui n'étaient pas rendus à la vie laïque dans des communautés plus importantes [1]. L'évolution économique devait aller dans le même sens que la politique impériale et l'élimination des petites communautés au profit des grandes, plus riches et mieux armées pour durer, modifia à la longue l'ancien état de choses. Sous les Song et les Yuan, les grandes communautés bouddhiques et les grandes propriétés foncières sont la règle.

Sous les Leao, en 1056, le monastère Tch'ao-houa possédait 540 hectares de terres et 2.000 arbres fruitiers [2]. En 1107, le Kan-houa sseu, monastère de 300 moines, avait 540 hectares de terres et 1.000 noyers comme propriété permanente (*tch'ang tchou*) et ses moines possédaient, à titre individuel, 162 hectares dont 54 étaient plantés en blé [3].

« Il y a partout, dit un ouvrage de l'époque des Song [4], d'immenses étendues de champs « permanents » (*tch'ang tchou*) appartenant aux monastères de moines bouddhistes. Au cours de l'ère *chao-hing* (1131-1162), l'empereur Kao-tsong fit confisquer ces terres au profit de l'État afin qu'elles puissent servir aux [distributions d']apanages... La 20e année (1150), au printemps, l'empereur donna l'ordre à Tchong Cheming, assistant de la cour de l'agriculture, de se rendre dans la province de Min (au Foukien actuel) afin d'y mettre sous séquestre les terres des monastères bouddhiques et taoïques [en excédent]. Après avoir réservé la part des terres [estimée] suffisante pour les revenus «permanents», il obtint la somme considérable de 340.000 ligatures qu'il versa au trésor de gauche. L'année suivante, le commissaire impérial Tchang Jou-ying qui venait d'être promu général demanda à la cour qu'on récupère encore 60 à 70 p. 100 [des terres de monastères] : « Actuellement, disait-il, les terres permanentes des monastères du mont Yu-wang, de Ling-ngan, du mont King et des autres lieux de cette région [de Ming-tcheou] s'étendent souvent sur plusieurs dizaines de milliers de *meou* (plusieurs fois 540 ha.). Un grand nombre de ces propriétés bénéficient, grâce à des chartes spéciales de l'empereur (*t'ö tche* 特旨), de l'exemption d'impôts fonciers [5]. Voilà une grande cause de malheur pour notre peuple ».

INSTALLATIONS INDUSTRIELLES

Moulins. Une des principales recettes des grands établissements bouddhiques de Touen-houang est fournie par la « taxe des moulins » (*wei k'o* 磑課). Les installations de meunerie, qui comportaient des machines mues par l'eau, devaient constituer un capital très précieux; on ne les rencontre que sur les terres des riches laïcs et sur celles des grands monastères. L'extension de la grande propriété privée, sous les T'ang, avait

(1) Ci-dessus, p. 36.
(2) *Leao wen ts'ouen* par Miao Ts'iuan-souen, éd. *Lai ts'ing ko*, k. 4, f. 21 *b*, inscription de 1056.
(3) *Ibid.*, k. 5, f. 21 *b*. Cf. WITTFOGEL et FENG, *Liao*, p. 295 et suiv.
(4) *Tch'ao ye tsa ki*, 1re section, k. 16, seng sseu tch'ang tchou t'ien.
(5) *K'o p'ei* : contribution saisonnière basée sur l'étendue des terres en culture.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

favorisé le développement de ces installations. Cependant, les appareils de meunerie automatiques étaient connus en Chine au moins depuis le début du IIIe siècle. Le *Wei tche* rapporte que, lorsque l'empereur T'ai-tsou des Wei (190-219) déporta des populations au Kansou actuel afin de peupler les commanderies de Ho-pei, Long-si, T'ien-chouei et Nan-ngan, Tchang Ki, devant le mécontentement des déportés, leur fit remise de leurs impôts, fit bâtir à leur intention des maisons et installer des pilons mus par l'eau (*chouei touei*) [1]. Ce n'étaient sans doute que de petites machines à décortiquer du type de celle qui figure dans le *Keng tche t'ou* et qui porte le nom de *ts'ao touei* (« pilon à auge ») [2]. C'est la petite taille de ces machines rudimentaires qui explique que Che Tch'ong, préfet de King-tcheou au début de l'ère *yuan-k'ang* (291-299), ait pu en posséder sur ses terres plus de trente [3]. Par contre, Tou Yu, gouverneur du Ho-nan au cours de l'ère *t'ai-che* (264-274), passe pour être l'inventeur d'un nouvel appareil, plus compliqué et sans doute plus volumineux, qu'il fit construire sur les bords de la Lo. C'était un « moulin à eau avec engrenages » (*lien-ki chouei-wei*) [4]. Un autre personnage célèbre pour s'être intéressé aux moulins est Ts'ouei Leang, président du ministère des finances sous les Wei du Nord, au début du VIe siècle [5]. C'est de son époque que date, semble-t-il, le développement des grandes installations de meunerie.

Le vocabulaire de la meunerie en Chine est mal connu — ce qui est le lot de tous les vocabulaires techniques — et on ne sait pas le sens exact des mots *nien* et *wei* qui servaient à désigner de façon générale, à l'époque des T'ang, tous les appareils employés (*nien-wei* 碾磑) [6]. Une des machines en usage à Touen-houang était analogue à celles qu'on trouve encore au Tonkin [7] : une roue à aubes de grande dimension [8] est immergée dans un canal de dérivation. A l'extrémité de son axe sont montées des cames qui élèvent puis laissent retomber des bras pivotants auxquels sont fixés les pilons. Quant à l'appareil qui servait à broyer les grains pour les réduire en farine, il était sans doute constitué dans sa partie principale par une meule circulaire en pierre (*nien*) à rotation horizontale [9].

(1) *San kouo tche*, Wei, k. 15, biogr. de Tchang Ki.

(2) C'est le *Trog-Stössel* de l'édition de O. FRANKE.

(3) *Tsin chou*, biogr. de Che Tch'ong.

(4) *Ibid.*, biogr. de Tou Yu.

(5) *Pei che*, k. 44, biogr. de Ts'ouei Leang. Cf. *Wei chou*, k. 66.

(6) Décorticage ou broyage, selon les céréales, exigent des techniques et des appareils différents. Sur les techniques employées à l'époque des Ming, cf. *T'ien kong k'ai wou* 天工開物. Une bonne édition de cet ouvrage, accompagnée d'études de différents spécialistes japonais, a paru à Tōkyō en 1953 sous le titre de *Tenkōkaibutsu no kenkyu*.

(7) C'est ce que paraissent indiquer les termes employés dans un manuscrit de Touen-houang (P. 3207, billet de la doyenne T'i-yuan du monastère Ngan-kouo, daté de 884) : « bois qui heurtent le ciel » (*tch'ong t'ien mou*), terme qui désigne sans doute les bras pivotants, et *ts'ao*, « pilons ». Cf. la reproduction donnée par le *Tenkokaibutsu no kenkyu*, p. 262 : *chouei touei* 水碓.

(8) Cette grande taille s'explique par l'absence de toute démultiplication.

(9) Cf. *op. cit.*, p. 264, croquis d'un *chouei mo* 水磨 hydraulique.

Les explications relatives aux mots *nien* et *wei* dans les différentes sources sont contradictoires. D'après le *T'ang lu chou yi, che wen*, k. 4, *nien* désignerait la pierre tournante et *wei* la partie fixe d'un même appareil. Pour l'auteur du *Lieou chou kou* (cité par le *Ts'eu hai* au mot *wei*), le *wei* serait une meule formée de deux roues dentées en pierre. Du moins, le sens ordinaire du mot *nien* ne fait-il pas de doute : il désigne un rouleau de pierre lisse.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

L'emploi de ces machines hydrauliques dépend des conditions géographiques : les *nien-wei* qui fonctionnent à l'aide des courants d'eau se trouvent en amont sur les canaux d'irrigation, au-dessus des terres cultivées. D'autre part, comme l'installation et l'entretien de ces appareils paraissent avoir été assez coûteux, on les rencontre surtout dans les domaines des riches propriétaires. La région des deux capitales, sous les T'ang, Lo-yang et Tch'ang-ngan, abonde en meuneries automatiques : c'est là en effet que sont établies les grandes propriétés privées des membres de la famille impériale, des hauts fonctionnaires et des monastères. C'est aussi une région d'ancienne irrigation; des canaux célèbres, le canal Tcheng et les canaux Po [1], y aboutissent. Au contraire, dans les pays mal irrigués, il est probable qu'on continuait à se servir de pilons et de meules actionnés à la main ou au moyen de bœufs.

Dans le territoire des deux capitales, aux confins du Honan et du Chensi, monastères et riches propriétaires laïcs rivalisent d'influence et c'est dans cette région que leur antagonisme économique est le plus sensible. Les meuneries furent un sujet de disputes entre moines et laïcs : le *Siu che chouo* [2] rapporte que, lorsque Li Yuan-hong était directeur du bureau des finances de Yong-tcheou (l'actuel Si-ngan-fou), la princesse T'ai-p'ing était en procès avec des religieux bouddhistes au sujet de la propriété de certains moulins. Dans son jugement, Li Yuan-hong avait donné gain de cause aux moines et exigé la remise desdits moulins aux monastères. Mais Teou Houai-tchen, administrateur en chef (*tch'ang-che*) de la même préfecture, qui craignait le pouvoir de la princesse, céda à ses instances et fit casser ce jugement.

Grands monastères et riches laïcs possèdent les mêmes genres de biens et ont les mêmes sources de revenus et il est probable que c'est au même moment, vers le début du VIe siècle, qu'on vit apparaître d'importantes installations hydrauliques de meunerie sur les terres des grands établissements bouddhiques et sur celles des nobles et des grands fonctionnaires.

Les mentions d'appareils mus par l'eau dans les monastères se rencontrent dès la fin de la dynastie des Wei du Nord. Le King-ming sseu de Lo-yang qui avait été fondé au cours de l'ère *king-ming* (500-503) à un *li* au-delà de la porte Siuan-yang, s'étendait à l'intérieur d'un périmètre de 500 pas. Yang Hiuan-tche signale, dans la description de cet établissement [3], que ses appareils de meunerie (*nien*[?]-*wei*), ses mortiers (*tch'ouang*) et ses vans (*po*) étaient tous mus par des courants d'eau.

Le *Siu kao seng tchouan* mentionne des moulins et des « pilonneries » automatiques au monastère Ts'ing-tch'an à la fin du VIe siècle. « Le prince de Tsin, de famille Souei, qui avait beaucoup de respect pour les grands maîtres de dhyāna, daigna être donateur en titre (*dānapati*) de cet établissement. Au cours du temps, il lui fit don, en tout, de plus de 70 familles, de pilons mus par l'eau et de meules (*chouei-wei ki nien*) qui comptaient six installations d'amont en aval. Ces biens étaient destinés à former

[1] Le Tcheng-k'iu avait été creusé à l'époque des Royaumes combattants et passait par les sous-préfectures actuelles de San-yuan, Fou-p'ing et P'ou-tch'eng avant d'aboutir à la Lo. Cf. CHAVANNES, *Mém. hist.*, III, p. 524. Quant aux trois canaux Po, ils avaient été construits par le duc de Po sous l'empereur Wou des Han (140-87). Cf. R. DES ROTOURS, *Traité...*, p. 496, n° 2.

[2] *Siu che chouo*, k. 3, f. 3 *a-b*.

[3] *K'ie-lan*, k. 3, p. 1010 *b*.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

le capital perpétuel de ce monastère et ils n'ont pas cessé de produire des revenus jusqu'à aujourd'hui » [1].

A la même époque, ce noble méprisé pour son excessive passion du gain que fut Yang Sou possédait, dit-on, en plus de ses boutiques de commerce (*ti-tien*), de ses champs et de ses maisons qui se comptaient par « centaines de milliers », de nombreux pilons à eau (*chouei wei*) [2].

Au Chansi, dans la préfecture actuelle de P'ou-tcheou, le monastère P'ou-kieou avait, dans toute la région, des jardins, des champs de légumes et des « pilonneries » automatiques. Il était parti de peu et il était devenu, grâce à la persévérance du moine Tao-tsi (568-636), un monastère riche et important [3].

Une stèle du hameau de Po-kou, où le monastère Chao-lin possédait un domaine (*tchouang*), mentionne, après le don impérial d'une terre de 40 *k'ing* (216 ha. environ) qui fut fait le 15e jour du 2e mois de la 8e année *wou-tö* (625), celui d'un moulin à eau (*chouei nien*) [4].

Lors de son pèlerinage en Chine, le moine japonais Ennin vit, en 840, dans un domaine du monastère Ting-kio, dans la sous-préfecture de Hin, au Chansi actuel, des installations de meunerie hydrauliques qu'on appelait les « moulins de San-kiao » [5].

Ces installations, qui sont une source de très riches revenus pour les grandes familles laïques et pour les importants monastères, se multiplièrent à l'époque des T'ang, à un moment où se développa également la grande propriété foncière. L'administration impériale doit lutter contre ce nouvel abus, car les roues à aubes entravent le courant et font perdre une partie de l'eau d'irrigation. De plus, elles provoquent un dépôt de vase dans les canaux. Aussi, une législation spéciale restreint-elle l'usage des moulins à certaines périodes de l'année. A Touen-houang, les canaux de dérivation sur lesquels étaient installées les machines ne pouvaient être ouverts, en principe, qu'entre le 30e jour du 8e mois et le 1er jour du 1er mois, c'est-à-dire après la fin et avant le début des travaux des champs. Le reste de l'année, les fonctionnaires des eaux maintenaient les vannes (*teou men*) fermées au moyen de serrures. On employait par priorité toute l'eau nécessaire à l'irrigation. Si les pluies étaient suffisantes et toute irrigation superflue, on permettait exceptionnellement la mise en marche des machines à piler et à moudre [6].

Les textes nous ont laissé des échos de la lutte que dut mener l'administration impériale, dans le courant du VIIIe siècle, contre les possesseurs de moulins :

[1] *Siu kao*, k. 17, p. 568 *b*, biogr. de T'an-tch'ong (515-594). *Ibid.*, k. 29, p. 697*c*, d'autres moulins avaient été acquis au Ts'ing-tch'an sseu par l'activité infatigable du moine Houei-tch'eou (559-627).

[2] *Souei chou*, k. 48. Cf. *Tou yi tche* de Li Jong, k. *chang*, dans *Pai hai*.

[3] *Siu kao*, k. 29, p. 696 *b*.

[4] *Kin che souei pien*, k. 74, f. 1 *a*-2 *b*. Le Chao-lin sseu se trouvait sur le versant nord du Song-chan, dans la sous-préfecture de Teng-fong, au Honan.

[5] *Hing-ki*, k. 2, quatrième année *k'ai-tch'eng* (840), 12e jour du 7e mois. San-kiao était le nom d'un relais de poste voisin.

[6] Cf. P. 2507, où se trouve un fragment des dispositions établies par le bureau des eaux. Le *T'ang lieou tien*, k. 7, § *chouei-pou lang-tchong* donne des limites d'utilisation différentes : les vannes devaient être fermées du sixième au deuxième mois. La réglementation devait varier selon le régime des eaux de chaque région.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

« Au début de l'ère *k'ai-yuan* (713-741), les princes, les princesses et les familles influentes avaient tous établi des moulins sur des canaux secondaires (*p'ang k'iu*)... Li Yuan-hong [1] les fit tous détruire pour qu'il fût possible d'irriguer les champs qui se trouvaient en contre-bas [2] ».

Une partie de ces installations devait être reconstituée quelques dizaines d'années plus tard, car, en 764, les secrétaires du ministère des finances et de celui de la justice ainsi que le sous-préfet de la capitale firent un rapport commun à l'empereur pour demander qu'on détruisît plus de 70 moulins appartenant aux princes, aux princesses, aux monastères bouddhiques et taoïques, sur les canaux Po et Tcheng [3].

A la fin de l'ère *ta-li* (766-779), « les paysans qui se trouvaient sur l'apanage de la princesse Tchao-yi, à Cheng-p'ing, l'accusèrent de les avoir privés d'eau pour l'irrigation de leurs champs en installant un moulin sur un canal ». A la suite de cette affaire, l'empereur ordonna la destruction de 80 moulins [4]. Le même fait est rapporté, avec des détails plus instructifs, dans la biographie de Kouo Tseu-yi [5] : la 13e année *ta-li* (778), un édit impérial ordonna la destruction des moulins construits sur les embranchements des canaux Po parce qu'ils empêchaient l'irrigation des champs qui appartenaient aux gens du peuple. La princesse de Cheng-p'ing avait à cet endroit deux moulins à farine et Kouo Tseu-yi y possédait également deux moulins. Cependant, les fonctionnaires intéressés n'osèrent pas détruire ces installations [6]. Mais, à la suite d'une entrevue avec l'empereur, la princesse consentit pourtant à faire le sacrifice de ses moulins et son exemple fut suivi. C'est ainsi que plus de 80 moulins appartenant aux familles influentes purent être détruits [7].

Si l'administration impériale devait prendre parfois le parti des paysans, le fonctionnement des moulins était en revanche pour l'État une source de recettes fiscales. Le *T'ang houei yao* nous apprend en effet qu'il y avait une taxe sur les installations de meunerie [8] : « Le premier mois de la 6e année *yuan-ho* (811), les moines de la capitale firent une pétition demandant que les moulins de leurs domaines fussent exemptés de taxes (*chouei*) ». — « La monnaie et le grain qui sont exigés pour les impôts, dit alors le grand ministre Li Ki-fou dans un rapport au trône, le sont d'après un taux fixe. On ne peut certainement pas admettre de se montrer libéral envers les

(1) C'est le même personnage dont il est question dans le *Siu che chouo*, ci-dessus.

(2) *Sin t'ang chou*, k. 126, biogr. de Li Yuan-hong. Cf. *T'ang houei yao*, k. 89, f. 5 *a*.

(3) *T'ang houei yao*, k. 89, f. 5 *a*.

(4) *Sin t'ang chou*, k. 83, biogr. de la princesse Tchao-yi.

(5) *Kieou t'ang chou*, k. 120.

(6) Cette crainte des fonctionnaires d'exécution lorsqu'ils ont à s'attaquer aux privilèges des grands personnages est un élément d'interprétation très précieux pour l'historien. La crainte est d'ailleurs fondée, car les revirements de l'empereur sont toujours possibles ainsi que les réactions des victimes elles-mêmes. Les protections et les immunités dont le bouddhisme a joui en Chine s'expliquent bien souvent par cette impuissance relative de l'État.

(7) Kouo Tseu-yi n'est pas le seul grand fonctionnaire à posséder des moulins au VIIIe siècle. Le *Kieou t'ang chou*, k. 106, rapporte que Li Lin-fou, au moment où il était le plus en faveur auprès de Hiuan-tsong (entre 734 et 752) avait des maisons de commerce, des champs, des jardins et des moulins à eau (*chouei wei*) qui lui procuraient des revenus très importants.

(8) *T'ang houei yao*, k. 89, f. 5 *b*. Texte reproduit dans le *Kieou t'ang chou*, k. 148, biogr. de Li Ki-fou.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

moines, qui ont un surcroît de puissance, pour écraser d'autant les paysans pauvres et sans appui ». L'empereur suivit cet avis.

Cette indication relative aux impôts d'État sur les installations de meunerie est confirmée par les manuscrits de Touen-houang. Le monastère Tsing-t'ou payait annuellement une taxe qui semble avoir été proportionnelle aux revenus et qui était sans doute levée au printemps et à l'automne :

En 930, il est fait mention de 4 *che* de blé et de 2 *che* de millet pour l'impôt des moulins (*wei-k'o*). Le terme employé est le même que pour les fermages encaissés par le monastère, mais il s'agit de dépenses et non pas de recettes [1]. En 944, le Tsing-t'ou sseu verse 9 *che* de millet au titre de l'impôt sur les moulins; une autre année 7 *che* de blé [2]. Une autre année, il verse 4 *che* de blé au printemps et 2,5 *che* à l'automne [3].

Il semble donc que la taxe du monastère Tsing-t'ou était de 6 à 9 *che* de céréales pour les installations qu'il possédait.

En revanche, le fermage de ses installations de meunerie rapportait annuellement au même monastère plus de 60 *che* de farine, dont 40 étaient fournis au printemps et 20 environ à l'automne [4]. Outre cette farine, il entrait dans les greniers du Tsing-t'ou sseu un bon tiers de résidus : du son, qui servait à la nourriture des chevaux (12 *che* lors de la mouture de printemps et 6 *che* lors de la mouture d'automne), de la farine grossière (*ts'ou mien*), celle que les tamis de gaze n'avaient pas laissé passer et qui servait à nourrir la main-d'œuvre féminine du monastère [5]. Elle était en quantité variable d'une année à l'autre : de 2,2 à 10,8 *che* au printemps et de 3,5 à 8,4 *che* à l'automne. En plus du blé, le monastère faisait moudre de petites quantités de millet, le plus souvent en automne (les chiffres donnés sont de 3 et 5,5 *che* de farine de millet) et plus rarement au printemps (2 et 2,5 *che*).

On sait que le monastère Tsing-t'ou avait une population de 50 à 70 religieux. D'après M. Naba [6], la moitié de la farine et des sous-produits reçus au titre des fermages aurait suffi largement aux besoins de la communauté. Cependant, la farine servait de monnaie d'échange et on en vendait aux laïcs. Une note de l'année 924 [7] indique que les fonctionnaires (*kouan-kia*) ont donné 5,6 *che* de blé en échange de farine. D'autre part, il faut compter avec les dépenses diverses qui sont faites par le monastère pour payer ses artisans, pour les banquets qu'il offre aux fonctionnaires, aux associations de fidèles, aux moines célèbres de passage à Cha-tcheou. Il y a, dans les monas-

(1) P. 2049, rapport de gestion de l'« économe pour l'année » Yuan-ta. Les fermages reçus par Tsing-t'ou sseu pour ses moulins ne sont d'ailleurs pas payés en céréales mais en farine.

(2) P. 2032, fragments de comptes du monastère Tsing-t'ou.

(3) P. 2040, *id.*

(4) Moyennes établies d'après les comptes d'une dizaine d'années qui semblent comprises en 924 et 945; mss P. 2032, 2040, 2049, 3234.

(5) On trouve par exemple dans P. 2049, année 930, l'indication d'une dépense de *ts'ou mien* faite pour les femmes qui ont travaillé à coudre des dais et qui ont confectionné un bonnet pour la tête du Bodhisattva.

(6) NABA T., article paru dans le *Tōa keizaironsō*, I, 3 et 4 (1941) et II, 2 (1942). J'ai emprunté ici à cette étude de M. NABA en même temps qu'aux indications fournies par les manuscrits de Touen-houang.

(7) P. 2049, rapport de gestion de Pao-hou.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

tères chinois, de très nombreuses fêtes fixes et occasionnelles qui se succèdent toute l'année et ces fêtes coûtent fort cher.

L'entretien des moulins eux-mêmes reste aux frais de la communauté. Les meuniers auxquels sont louées les installations ne réparent pas les machines et le monastère fait appel, en cas de rupture d'une pièce, à des spécialistes (*wei po-che* 碓博士, artisans experts des moulins) [1]. Chaque événement important dans le fonctionnement des appareils de meunerie est fêté par un banquet où sont invités les artisans : il y a des banquets lorsque les réparations sont terminées et lors de l'ouverture des vannes :

Les nonnes du monastère Ngan-kouo ont festoyé après la réparation de la roue du moulin avec 1 *che* de farine, 3 *cheng* d'huile et 1,2 *che* de millet. Pour un banquet qui eut lieu à l'occasion de l'ouverture des vannes, les nonnes du même monastère ont dépensé 0,3 *che* de millet, 0,1 *che* de blé et un demi *cheng* d'huile [2].

Il y avait également des fêtes nocturnes aux moulins avec illuminations (*jan teng* 然燈) :

« On a dépensé 2 *ko* d'huile pour la fête des lampes au moulin [3]. »

Non seulement les monastères se chargent de toutes les réparations, mais ils fournissent aux meuniers le matériel dont ils ont besoin : « On a dépensé 0,8 *che* de céréales pour que la famille de meuniers (*wei-kia* 碓家) achète de la gaze ». Cette gaze était destinée à confectionner des tamis [4].

Le Tsing-t'ou sseu louait également les bêtes qui devaient transporter la farine aux greniers du monastère :

« On a dépensé 2,5 *che* de son pour le bœuf qui a ramené la farine » et ailleurs : « 3 *che* pour le prix de location du bœuf de trait [loué] pour [le transport de] la farine » [5].

Une partie des céréales traitées par les moulins était fournie par les monastères eux-mêmes, mais il est très probable, parce que ces quantités sont assez faibles et ne correspondent pas au volume de farine et de sous-produits qui sortaient annuellement des moulins, qu'une partie plus importante de blé et de millet était apportée par les paysans qui travaillaient sur les terres du monastère et même par ceux de l'extérieur. C'est ainsi sans doute que s'explique la grande quantité de farine reçue par le Tsing-t'ou sseu au titre de la « taxe des moulins ». C'était donc peut-être toutes les céréales produites dans la région de Cha-tcheou qui passaient dans les moulins des monastères.

Les indications qu'on peut recueillir sur les quantités fournies par le Tsing-t'ou sseu sont les suivantes :

— 6 *che* de blé à faire sécher pour la mouture d'automne;
— 40 *che* à faire laver pour la mouture de printemps;
— 3 *che* à faire sécher;

[1] P. 2032 : le monastère Tsing-t'ou dépense, à une date qui n'est pas précisée, 1,5 *che*, 2 *che*, puis 1 *che* de son pour les artisans des moulins (*wei po-che*).

[2] P. 3107, comptes de l'abbesse Cheng-tsing en 886.

[3] P. 2032.

[4] P. 3005. Ces tamis portent le nom de *wei-san* 碓絁. Sur les procédés employés pour purifier la farine, cf. k. 1 du *T'ien kong k'ai wou* de Song Ying-sing des Ming, § 4.

[5] P. 2032, comptes du monastère Tsing-t'ou.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

— 22 *che* à faire laver [1];
— 53 *che* fournis aux moulins [2];
— 98 *che* fournis en 939 [3].

Dans un registre de comptes sont notées les quantités de céréales traitées par 8 familles de meuniers qui devaient être chacune à la tête d'une installation. On note que ces quantités varient sensiblement d'une famille à l'autre :

« Lors de la mouture de printemps de l'an *ki-tch'eou*, l'artisan expert (*tou leao* 都料 Wang [a traité] 30 *che* de blé *lo*, une charretée de millet, une charretée de blé. Yin Keou-tseu [a traité] 3 charretées de blé *lo*, une charretée de millet et une charretée de blé sec. Tchou Chan-tchou [a traité] 30 *che* de blé *lo*, Tchang Yuan-pao, une charretée de blé *lo*; Wang Man-tch'eng, 7 *che* de millet et 3 *che* de blé; Ho A-ying, 3 *che* de millet et 3 *che* de blé; K'ang A-touo, 15 *che* de blé *lo*; Mou Tchang-san, 25 *che* de blé *lo* et 6 *che* de blé sec [4]. »

Il y a, dans le fonds des manuscrits de Touen-houang à Paris, une requête d'un gardien de moutons nommé Ngan Yu-lio dans laquelle il demande à faire moudre une certaine quantité de blé et de millet qu'il possède. Cette requête serait adressée, d'après M. Naba [5], à l'abbé ou à quelque autre moine important d'un monastère. Un tel document prouve que les monastères n'étaient pas seuls à fournir des céréales à leurs moulins (*nien-wei*), mais aussi que les familles de meuniers n'étaient pas autorisées à monder et à moudre de leur propre chef : quiconque avait besoin de faire transformer ses grains en farine devait tout d'abord obtenir l'accord de l'administration du monastère auquel appartenaient les installations de meunerie.

On est amené à se demander qui étaient ces familles de meuniers (*wei-kia* 碨家 ou plus souvent *wei-hou* 戶) que mentionnent les comptes de monastères de Touen-houang et quel était le régime auquel elles étaient soumises. D'après le texte si intéressant signalé par M. Naba sur les privilèges de l'Église bouddhique [6], les *wei-hou* sont, comme les paysans des domaines (*tchouang*), des serfs qui restent attachés héréditairement au monastère et portent le nom de *tch'ang-tchou po-sing* (« gens des biens permanents ») ou celui, plus vague, de *sseu-hou* (« familles des monastères »). Il y avait de même, à Touen-houang, des familles de monastère qui étaient affectées aux pressoirs à huile (*yeou-leang*) [7]. Mais il ne semble pas que les impôts des familles de meuniers aient été du même type dans tous les monastères. Les variations annuelles de la « taxe des moulins » (*wei-k'o*) au monastère Tsing-t'ou paraissent indiquer que cet établissement se réservait un pourcentage déterminé sur la quantité de farine produite par ses moulins et que, dans ce cas, c'est à une taxe à la production que l'on a affaire. Ailleurs, comme au monastère de nonnes Ngan-kouo, la taxe n'est plus payée en farine

(1) P. 2040.
(2) P. 2049.
(3) P. 2032.
(4) P. 3424.
(5) P. 3928 v°, édité par NABA, *op. cit.* M. NABA estime que, dans cette requête, Ngan Yu-lio demanderait à devenir meunier. Mais ce point semble douteux. Le texte n'est d'ailleurs pas clair et la seule chose qui ne fasse pas de doute est que Ngan Yu-lio demande à faire moudre ses grains.
(6) Ci-dessus, p. 102.
(7) Ci-dessous, p. 147.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

mais en denrées brutes et on constate, de plus, que cette taxe ne varie pas d'une année à l'autre. C'est ainsi qu'en 884, 885 et 886, le *wei-k'o* a rapporté exactement au Ngan-kouo sseu 62,6 *che* de blé, 32,6 *che* de millet et 2,8 *che* de chanvre. Dans les comptes d'un monastère non identifié, on lit que la taxe des moulins a été de 54,5 *che* de blé et de 43,5 *che* de millet [1] : les mêmes chiffres se retrouvent dans un autre fragment de comptes qui doit donc provenir du même monastère [2].

D'autres établissements se faisaient payer en céréales la taxe des moulins. On trouve les mentions suivantes : « 24 *che* de blé et 3 *che* de millet perçus au titre de l'impôt des moulins (*wei-k'o*) » [3]; ailleurs, cet impôt est de 72 *che* de blé [4], mais au monastère San-kiai, il est de 52,4 *che* de farine. Il est de 24 *che* de farine au Pao-ngen pour trois ans, soit de 8 *che* par an. Les revenus procurés par les *wei-k'o* n'étaient donc pas toujours aussi importants selon les monastères et peut-être même certains d'entre eux ne possédaient-ils pas de machines à décortiquer et à moudre. D'autre part, les familles de meuniers étaient tantôt tenues à fournir un prix de location annuel invariable, et tantôt elles devaient laisser au monastère une partie de la farine qui sortait de leurs moulins.

En tout cas, la taxe des moulins était, pour certains établissements de Touen-houang, une source de revenus très appréciable. Dans le cas du Tsing-t'ou sseu, sur lequel on est le mieux renseigné, on peut admettre que le *wei-k'o* lui procurait l'équivalent du tiers de ses recettes en céréales : M. Naba estime que la masse totale de la farine et des sous-produits des moutures atteignait chaque année près de 120 *che*, alors que les recettes en blé et en millet sont de 366,9 *che* en 924 et 136,83 *che* seulement en 930 [5]. A quantité égale, la farine est une denrée beaucoup plus précieuse que les céréales. Mais il y a des cas plus significatifs : au monastère Ngan-kouo, au cours des années 884, 885 et 886, sur 308,9 *che* en blé, millet et chanvre, la taxe des moulins avait fourni 294 *che* (62,6 *che* de blé, 32,6 *che* de millet et 2,8 *che* de chanvre par an), soit presque la totalité de ces trois denrées [6].

* * *

Pressoirs. A cause de la situation isolée de Touen-houang et de sa faible importance, les grands monastères de cette petite ville devaient sans doute produire tout ce qui leur était nécessaire. Et on voit même que bien souvent ils produisent au-delà de leurs besoins. Comme la farine, l'huile fabriquée au monastère peut être revendue au dehors. Mais ce régime d'autarcie est particulier aux établissements de Touen-houang, car il

[1] P. 2613.

[2] P. 4542 v°.

[3] P. 3787. Cf. encore, P. 2974 + 3395 v° : 58,4 *che* de blé, 45, 6 *che* de millet, 5,2 *che* de soja, 2,8 *che* de chanvre reçus au titre de la taxe des moulins pour l'année *tch'en* (896). Comptes de K'ing-kouo, au premier mois de la quatrième année *k'ien-n'ing* (897).

[4] P. 5529, 30e fragment.

[5] P. 2049, rapports de gestion de Pao-hou et de Yuan-ta.

[6] P. 3167, comptes de l'abbesse Cheng-tsing, datés de la deuxième année *kouang-k'i* (886). Ce texte est précédé par un rapport de gestion de la nonne Tch'ang-pi, administrateur des biens du monastère (*tchao-t'i sseu* 招提司) daté du troisième mois de la deuxième année *k'ien ning* (895) et qui provient du même Ngan-kouo sseu.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

est probable qu'en Chine même les monastères achetaient leur huile aux fabricants laïcs. Il y avait des terres dont les revenus étaient spécialement affectés aux dépenses d'encens et de lampes [1]. On fait en effet une grande dépense d'huile dans les communautés bouddhiques et l'huile est une des denrées les plus coûteuses [2]. Les lampes qui brûlent en permanence dans la salle des Buddha et surtout les grandes illuminations (*jan-teng*) qui ont lieu fréquemment au monastère ou au dehors en consomment beaucoup. A Touen-houang, la même huile sert indifféremment pour les lampes ou pour la cuisine. Mais c'est aussi une monnaie d'échange.

Voici, d'après des comptes de monastère, quelques chiffres relatifs aux dépenses en huile :

— 0,3 *che* (18 litres) pour les lampes allumées en permanence (*tch'ang ming teng* 長明燈);
— 0,025 pour la fête des lampes du 15e jour du 1er mois;
— 0,065 pour une fête des lampes le 8e jour du 2e mois;
— 0,0303 pour la fête du *han-che* 寒食 (105 jours après le solstice d'hiver).

Pour la confection des galettes, lors des banquets (*tchai*), la dépense est moins élevée :

— 0,005 pour un *tchai* d'un jour et 0,02 pour un grand *tchai* de quatre jours [3].

Il arrive aussi que le monastère paie ses artisans ou règle ses achats en huile :

— 0,0015 pour le prix d'une tunique ouatée et pour un repas [3].
— 0,05 *che* d'huile donné à l'artisan en statues Ling-hou et aux ouvriers qui ont passé l'enduit sur les murs.

Quant aux galettes de tourteau (*tcha-* 查 ou *tseu-* 滓 *ping* 餅), elles servent à l'alimentation des moutons :

En 924, le Tsing-t'ou sseu remet à ses gardiens de moutons 2 galettes de tourteau pour les moutons amaigris et, en 930, 11 galettes [4].

Le monastère Tsing-t'ou loue ses pressoirs à huile à des familles d'huiliers (*leang hou* 梁戶) moyennant un prix de fermage annuel de 3 *che* (environ 180 litres d'huile) et 27 galettes de tourteau. D'après tous les comptes que l'on possède, cette taxe des pressoirs (*leang k'o* 梁課) est invariable [5]. Il y avait, semble-t-il, 16 à 17 familles d'huiliers au service de ce monastère. Le fermage était sans doute institué par contrat; on en aurait une preuve dans un acte daté du 1er jour du 2e mois de l'an *ting-yeou* (877 ou 937?) dans lequel un huilier et un meunier (*wei-hou*) s'engagent à verser le prix de leur fermage : « S'ils ne fournissent pas leurs impôts, est-il dit, on saisira leurs biens meubles (*kia-tseu*) et si l'une ou l'autre partie se rétracte, elle sera punie.. [6] ».

(1) Cf. p. 27.
(2) Le litre d'huile, d'après les documents de Touen-houang, valait environ 30 *tch'e* (9 mètres) de tissu. Le *tch'e* de toile valant 6 litres de céréales, le litre d'huile a à peu près la valeur de 180 litres de millet ou de blé.
(3) P. 3234 vo.
(4) P. 2049.
(5) P. 2032, 2040, 2049, 3234.
(6) P. 3391 vo.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Comme les *wei hou*, les familles d'huiliers sont défrayées de toutes les dépenses d'entretien de leurs installations. C'est à des artisans spécialistes que le monastère fait appel pour les réparations. La quantité d'huile qui reste aux familles des pressoirs, leur impôt une fois versé, leur sert de monnaie d'échange. En effet, chaque fois que le monastère a besoin d'une quantité d'huile supplémentaire, elle l'achète aux *leang hou*. L'une des années où les entrées d'huile sont supérieures aux 3 *che* de la taxe des pressoirs, on constate que le monastère a acheté 0,04 *che* d'huile au chef de famille des pressoirs Kouo Houai-yi moyennant 24 pieds de tissu de laine [1].

En revanche, le monastère perçoit une taxe sur les quantités d'huile achetées par les laïcs chez ses familles : en 930, le Tsing-t'ou sseu reçoit 0,04 *che* d'huile de deux laïcs qui avaient fait pressurer leur chanvre chez les huiliers du monastère [2].

Mais il semble que ce soit le monastère qui livre aux huiliers le chanvre nécessaire à la fabrication des 3 *che* d'huile qu'il reçoit annuellement. Les mentions de livraison de chanvre aux *leang hou* sont en effet fréquentes :

« 4,3 *che* de chanvre remis aux *leang hou* pour qu'ils fassent de l'huile [3]. »

« Le 6e mois, 0,7 et 2,8 *che* de chanvre remis [aux huiliers] [4]. »

Les dépenses en chanvre sont de 5,3 *che* en 924, de 9 *che* de 930 [5], parfois de 7,7 *che* [6], 7 ou 8,8 *che* [7]. Cependant, le chanvre n'est pas cultivé sur les terres du monastère Tsing-t'ou et il provient uniquement des intérêts des prêts ou des dons. C'est ainsi que le monastère a reçu certaines années 11,85 *che* de chanvre [8], 4,645 *che*, 3,13 *che* [9], 3,16 *che* [10]. En 924, les fidèles donnèrent 0,74 *che* de chanvre, lors d'un banquet, « comme provision pour le Buddha et le Saṃgha », et 0,65 *che* en 930, au moment des récitations de sūtra en ville, le 12e mois, « pour le prix de l'huile qui devait servir aux besoins des Buddha et des moines » [11].

D'autres monastères possèdent également des pressoirs à huile : l'un d'eux reçoit 2,8 *che* d'huile comme impôt sur les pressoirs (*leang-k'o*) [12] et il fait rentrer la même année 8,15 *che* de chanvre. Mais certains établissements, qui n'ont pas d'installations, doivent se contenter des offrandes qui leur sont faites. C'est le cas du monastère Pao-ngen, qui, en trois ans, reçoit en don 4,5 *che* de chanvre, mais aucune quantité d'huile, alors que son stock est très faible (0,005 *che*) [13] ou encore celui du Lien-t'ai sseu dont certains comptes indiquent qu'il a reçu une année 0,29 *che* d'huile et 3,7 *che* de chanvre [14].

Cependant, grâce aux installations industrielles qu'ils possèdent sur leurs domaines

(1) P. 2049.
(2) *Ibid.*
(3) P. 2032.
(4) P. 2040.
(5) P. 2049.
(6) P. 2032.
(7) P. 2040.
(8) P. 2032.
(9) P. 2040.
(10) P. 3234.
(11) P. 2049.
(12) P. 2821.
(13) P. 4542, comptes d'un monastère non identifié.
(14) P. 2567.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

et qu'ils sont seuls à posséder, les grands monastères de Touen-houang ont joué dans la région un rôle économique très important. On peut admettre que ce sont eux qui fournissent en farine et en huile toute la population de Touen-houang. Et les bénéfices qu'ils tirent de ce privilège de fait sont sans doute bien supérieurs à ceux que leur procurent les exploitations agricoles [1]. On a là l'amorce d'une économie capitaliste dont les riches familles laïques comme les monastères ont vite compris l'intérêt : ce ne sont pas tant les terres qui importent que l'emploi des richesses dans les entreprises les plus rentables. Celles-ci sont en rapport avec l'agriculture mais elles s'en détachent déjà.

COMMERCE ET USURE

Si le développement de la propriété foncière reste lié à des faits de structure, agraire et sociale tout ensemble, l'activité commerciale est plus indépendante de ces facteurs. L'emprunt, dans ce domaine, est plus attendu; d'où l'intérêt que peut avoir ici l'examen des règles indiennes qui concernent les activités commerciales, non pas en tant qu'interdits — ils n'ont guère été respectés en Chine — mais afin de marquer le sens d'une évolution. Sous l'influence des milieux marchands convertis, il y a eu, dans certaines sectes du Petit Véhicule, un recours plus large aux pratiques profanes et, par voie de conséquence, un assouplissement d'une attitude qui semble avoir été, à l'origine, assez rigoriste en cette matière. Mieux encore, les activités commerciales ont été intégrées à l'ensemble des activités pieuses du Saṃgha et on entrevoit que l'évolution est arrivée à son terme dans le bouddhisme du Grand Véhicule : les communautés chinoises prennent exemple sur des communautés sérindiennes dont les pratiques nous sont assez mal connues. Mais ce qu'apportent déjà les traités indiens de discipline est considérable; dans le domaine des notions et des techniques, il y a eu continuité et, finalement, transmission au monde chinois.

* * *

Précédents indiens.

Trois actes condamnés par les Vinaya sont en rapport avec les activités commerciales : le contact de l'or et de l'argent (*jātarūpa-rajata-sparśana*), le trafic des métaux précieux (*rūpika-vyahāra*), l'achat et la vente (*kraya-vikraya*). En bonne logique, le trafic des métaux précieux devrait être doublement condamné puisqu'il cumule deux genres de fautes, celle qui résulte du maniement de l'or et de l'argent et celle qui s'attache aux opérations commerciales en général. Mais les limites entre ces trois genres de délits ne sont pas nettes. On a affaire à des règles énoncées de façon empirique et qu'on ne s'est pas soucié de mettre en ordre. Cet empirisme et cette absence d'élaboration sont un caractère général des traités de discipline bouddhiques.

Certains Vinaya se contentent de rappeler brièvement ces trois défenses et les allusions qui y sont faites aux activités commerciales sont rares. Les autres insistent

(1) Cf. ci-dessous, p. 187-188.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

plus longuement sur les règles en question. Sarvāstivādin, Mahāsāṃghika et Mūlasarvāstivādin se montrent beaucoup plus conciliants en matière de commerce et de contact des objets précieux. Non seulement il y a, chez eux, des accommodements mais encore des usages commerciaux et financiers à l'usage de la communauté des religieux.

Voici, résumés, les passages relatifs à ces trois défenses dans chacun des cinq Vinaya traduits en chinois [1] :

CONTACT.

1. *Mahīśāsaka* [2].

Rapide énoncé de l'interdiction.

2. *Dharmaguptaka* [3].

Un grand ministre, ami d'Upananda [4], lui donne un quartier de cochon. C'est jour de fête à Rajagṛha et le fils de ce ministre, qui a, comme tous les habitants de la ville, passé une nuit blanche, rentre chez lui affamé, espérant avoir une part du cochon offert à Upananda par son père. Mis au courant de ce don par sa mère, il lui donne cinq pièces de monnaie pour qu'elle aille racheter son quartier de porc à Upananda. Upananda accepte le marché et ramasse les pièces mises à terre devant lui par la femme du ministre. L'affaire fait scandale. Le Buddha rappelle que les moines ne peuvent toucher des métaux précieux ou de la monnaie. Ces genres de biens doivent être confiés à des gardiens de jardin (*cheou yuan jen*) [5] ou à des fidèles (upāsaka).

3. *Sarvāstivādin* [6].

Le contact et les manipulations de l'or et de l'argent sont interdits. Mais le contact de certaines monnaies, en fer, plomb, cuivre, étain, peau, bois... ne constitue qu'un péché mineur (*duṣkṛta*). Si les métaux précieux sont en petite quantité, on les donnera à un serviteur (*tsing jen*) et, s'il n'y a pas de serviteur, on fera faire avec ces biens des lits pour le Saṃgha des quatre directions.

4. *Mahāsāṃghika* [7].

Il est interdit de conserver de l'or, de l'argent ou de la monnaie, car cette possession engendre les cinq désirs (de la vue, de l'ouïe, du goût, de l'odorat et du toucher).

Udāyi, qui sait qu'il ne doit pas toucher de monnaie, fait coudre celle qu'il a reçue d'un donateur dans un coin de son froc et va ainsi s'acheter des galettes au marché. Ce subterfuge est condamné par le Buddha. Il faut abandonner les métaux

[1] Je laisse de côté le Vinaya pāli, car il ne peut être question ici que des textes connus en Chine. J'ai classé les Vinaya dans l'ordre de leur complexité apparent: Mahīśāsaka, Dharmaguptaka, Sarvāstivādin, Mahāsāṃghika et Mūlasarvāstivādin.

[2] *Wou fen*, trentième des *naiḥsarghika prāyaścittika* (n° p°), k. 5, p. 37 *a-b*.

[3] *Sseu fen*, 18e n° p°, k. 8, p. 618 *c*-619 *c*.

[4] Upananda est très intime avec les membres de la haute société.

[5] Cette expression désigne les « hommes purs » (*tsing jen*), cf. ci-dessus, p. 66, n. 3.

[6] *Che song*, 18e n° p°, k. 7, p. 51 *a-b*.

[7] *Seng-k'i*, k. 10, p. 310 *c*-312 *c*.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

précieux et la monnaie au Saṃgha et il est interdit de les partager entre les moines. S'il y en a beaucoup, ils seront affectés à cette catégorie spéciale de biens que l'on nomme « biens inépuisables » (*wou tsin wou*), et si ces biens produisent des intérêts, ils serviront à la construction de locaux d'habitation ou à l'achat de vêtements pour les moines. Mais, en tout cas, on ne pourra les destiner à la nourriture des religieux, car ils sont impurs. On aura recours, pour les manipuler, à certaines précautions. Les moines peuvent recevoir des dons en monnaie, mais ils ne peuvent les prendre de leur propre main : ils auront recours à un *tsing jen*. Si leurs fonctions les obligent à manier de grandes quantités d'or, d'argent ou de monnaie pour les affaires du Buddha (*fo che*) ou pour celles du Saṃgha (*seng che*), ils prendront la précaution de les conserver cachées dans le sol, d'où ils les feront extraire par un serviteur laïc (*tsing jen*); ou bien, s'ils doivent le faire eux-mêmes, ils se voileront les yeux au moyen d'un triple bandeau et ils s'envelopperont les mains de tissu [1].

Les objets du culte recouverts d'or et d'argent [2] ne doivent pas être touchés par les bhikṣu (p. 312 *b*). S'ils sont tombés à terre, il faut les relever en ne touchant qu'aux parties qui ne sont pas recouvertes de ces métaux. S'ils en sont entièrement recouverts, on s'enveloppera les mains d'un vêtement. La monnaie également, quelle que soit la matière dont elle est faite, fer, bambou, etc., est intouchable; s'il s'agit de monnaie titrée et travaillée, c'est un *naiḥsarghika prāyaścittika* [3] qu'on commet en y touchant, mais s'il s'agit de monnaie qui n'est ni titrée ni travaillée, ou encore de monnaie de bronze, il n'y a pas de péché [4].

5. *Mūlasarvāstivādin* [5].

L'interdiction de manier des objets précieux s'entend pour l'or, l'argent, les monnaies utilisées dans le pays et celles qui n'y ont pas cours, les perles précieuses, le *vaiḍūrya* (le nacre), les cauris et les dents. Mais il n'y a pas de péché à manier le cuivre rouge, le métal de Perse, le *che-t'ong* (« pierre-cuivre »), le plomb et l'étain.

Si les bhikṣu veulent construire une maison, ils doivent demander du chaume, du bois, des chariots, des ouvriers, mais ils ne doivent pas demander d'or, d'argent ou de monnaie. A la suite de cette défense, les bhikṣu, dont les vêtements tombent en lambeaux, n'osent pas recevoir de monnaie des maîtres d'aumône pour s'en acheter de nouveaux. Le Buddha déclare qu'ils auront recours soit aux domestiques des

(1) Il avait été interdit aux mineurs par saint François de porter de l'argent sur eux (chap. IV de la Règle II). Selon Erasme et Marguerite de Navarre, on mettait des gants ou on enveloppait l'argent pour tourner la règle. C'est chez les Mahāsāṃghika que le tabou des métaux précieux apparaît avec le plus de netteté. La défense générale qui condamnait le commerce et les objets du commerce (métaux précieux et monnaie) semble avoir évolué dans cette secte vers un tabou précis et qu'il était plus facile de violer, moyennant certaines précautions, que la règle primitive. Dans ce sens, P. Demiéville, *A propos du Concile de Vaiṣālī*, *T. P.*, XL, 4-5, p. 271-275.

(2) Mention intéressante sur le développement des icônes chez les Mahāsāṃghika.

(3) Péché exigeant l'abandon des biens acquis et un repentir public.

(4) Sur le contact de l'or et de l'argent, en particulier chez les Mahāsāṃghika, P. Demiéville, *op. cit.* M. Demiéville fait remarquer que, dans le Vinaya pāli, la défense de toucher à l'or, à l'argent et à la monnaie s'étend au Saṃgha lui-même, qui n'a pas le droit de conserver ces métaux précieux. I. B. Horner, *Book of the Discipline*, II, p. 102 : les métaux précieux sont remis à des laïcs qui les échangent en faveur des moines ou bien un moine particulièrement *pur* va les jeter à un endroit inconnu de tous.

(5) *Ken pen*, 18e n° p°, p. 740 *c*-741 c.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

monastères (*sseu kia-jen*) soit aux upāsaka[1]. Ceux-ci se chargeront de mettre en réserve pour les moines les biens impurs et intouchables et creuseront au besoin une cachette dans le sol pour les y enfouir[2].

Troc.

1. *Mahīśāsaka*[3].

Upananda échange un vêtement en loques contre le vêtement neuf d'un hérétique. Les compagnons de ce dernier, comprenant qu'il a été berné, réclament l'annulation de ce troc. Upananda, en violation des règles du droit commercial, ne veut pas revenir sur ce marché, alors que la coutume admet qu'un délai de sept jours est nécessaire pour rendre une opération irrévocable. A la suite de cette affaire, le Buddha déclare qu'il est interdit de chercher à s'enrichir par le troc.

2. *Dharmaguptaka*[4].

Il ne faut pas payer sa nourriture et son logement comme le fit Upananda qui se procura des vivres dans un village en échange de gingembre. L'histoire du troc du vieux vêtement contre le vêtement neuf de l'hérétique est reprise ici. On reproche deux choses à Upananda : 1° de n'avoir pas laissé le soin de cette opération à un serviteur laïc (*tsing jen*); 2° de n'avoir pas respecté la règle qui autorise l'acheteur à se rétracter après la tradition des biens. Le troc est permis à l'intérieur de la communauté à la condition qu'il ne donne pas lieu à des marchandages du genre de ceux qui ont lieu sur les marchés. [Le cérémonial de l'abandon des biens acquis est décrit ici, p. 621*a* : le bhikṣu coupable se présente devant la communauté l'épaule droite dénudée et déchaussé de ses sandales de cuir. Il va au devant du doyen, salue en mettant à terre son genou droit et joint les mains pour s'accuser.]

3. *Sarvāstivādin*[5].

Histoire du troc de vêtement réussi par Upananda. Le troc de biens semblables (bol contre bol, etc.) et celui de biens dissemblables (bol contre vêtement, etc.) sont condamnés[6]. A la suite de cette interdiction, les bhikṣu veulent reprendre les biens qu'ils avaient déjà échangés. Il y a des disputes et le Buddha déclare que, si on revient dans les sept jours sur un marché conclu, il faut rendre mais qu'au delà, l'échange est devenu irrévocable.

Si un bhikṣu a acheté par intérêt, mais ne revend pas par intérêt, c'est un péché simple (*duṣkṛta*). S'il a vendu par intérêt et ne rachète rien, il en est de même.

[1] C'est-à-dire les fidèles qui ont prononcé la formule du triple refuge et qui ont reçu les cinq premières défenses.

[2] La fosse creusée dans le sol chez les Mahīśāsaka (ci-dessous, p. 154) pour recevoir les biens impurs et qui ne doit pas être repérée est devenue ici le lieu de dépôt ordinaire des biens précieux du Saṃgha.

[3] *Wou fen*, 28e n° p°, p. 36 *b-c*, k. 5.

[4] *Sseu fen*, 20e n° p°, k. 8, p. 620 *b*-621 *b*.

[5] *Che song*, 20e n° p°, k. 7, p. 52 *a*-53 *b*.

[6] Cette condamnation s'étend à tous les objets possibles d'échange : bols, vêtements, or, argent, baquets, remèdes, monnaie, grains, etc.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Mais s'il achète et revend par intérêt (autrement dit si le cycle commercial est complet : achat et revente), c'est un *naiḥsarghika prāyaścittika* (péché exigeant à la fois repentance et abandon des biens acquis). — Suit une partie qui relève de la défense relative au contact des objets précieux et qui n'est assurément pas à sa place dans le présent paragraphe : si les biens achetés avec de l'or, de l'argent ou de la monnaie consistent en aliments et sont portés à la bouche, c'est un *duṣkṛta*. S'ils consistent en vêtements et si ces vêtements sont revêtus, c'est un *prāyaścittika*. — En cas de troc, le délai usuel de 7 jours doit être observé. La vente aux enchères à l'intérieur de la communauté est admise [1].

4. *Mahāsāṃghika* [2].

Les six mauvais bhikṣu achetaient toutes sortes de nourritures sur le marché. Le Buddha condamne les marchandages et, plus encore, les acquêts faits à la suite de ces marchandages. Cependant, le troc, l'achat et la vente, sont permis dans une large mesure : tout dépend des intentions et des circonstances. La casuistique est un art particulièrement développé chez les Mahāsāṃghika. Allusion aux ventes à l'intérieur de la communauté. Elles sont admises (p. 313 *c*, 20).

5. *Mūlasarvāstivādin* [3].

Le paragraphe concernant le troc est ici très court. Les 19e et 20e *naiḥsarghika prāyaścittika* semblent avoir fait l'objet de remaniements : le 19e naiḥsarghika p°, qui porte le titre de *tch'ou-na k'ieou li* (« recherche des intérêts au moyen du commerce », titre qui n'évoque que de façon lointaine le primitif *rūpika-vyahāra*), englobe une partie du fonds ancien relatif au troc (*kraya-vikraya*) et apparaît très développé.

20e n° p° : les six mauvais bhikṣu [4] se livrent à toutes sortes d'échanges, à « un commerce qui consiste à prendre et à donner ». Prendre, dit une note, cela veut dire que, les biens étant bon marché ailleurs et chers ici, on les apporte. Donner, cela veut dire que, les biens étant bon marché ici et chers ailleurs, on les emporte. Si on achète en temps d'abondance et qu'on revend en temps de pénurie, c'est un n°. Si on achète par intérêt et qu'on ne revend pas par intérêt, il y a *duṣkṛta* au moment où on achète mais il n'y a pas de péché au moment où on revend. Si on n'achète pas par intérêt et qu'on revend par intérêt, c'est l'inverse, mais il y a n° p° au moment où l'on revend. Un bénéfice fait sans intention de bénéfice ne constitue pas un péché. Partie relative au troc incluse dans le 19e n° p° [5] : un nirgrantha se fait offrir un beau vêtement par des marchands venus du Nord à Śrāvastī. Upananda le convainc de le lui donner en échange d'une vieille loque. Les compagnons de l'ascète, voyant qu'il a fait un marché de dupe, se rendent chez Upananda pour récupérer leur bien. A leur approche

(1) Ainsi, chez les Sarvāstivādin, la vente se pratique même en dehors du cas du décès d'un religieux. De même, chez les Mahāsāṃghika (ci-dessous).

(2) *Seng-k'i*, k. 10, p. 312 *c*-313 *c*.

(3) *Ken pen*, k. 22, p. 743 *c*-744 *c*.

(4) Les six mauvais bhikṣu dont les actes contraires à la décence monacale sont l'occasion des interdictions édictées par le Buddha sont, selon la *Mahāvyutpatti* : Nanda, Upananda, Punarvasu, Chanda, Aśvaka et Udāyi.

(5) *Ken pen*, k. 22, p. 741 *c* 743 *a*.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Upananda s'enferme dans sa cellule. Les ascètes réclament au Buddha la livraison du coupable afin de le battre jusqu'au sang et de lui ôter la vie s'il ne consent pas à cette juste restitution.

Commerce.

1. *Mahīśāsaka* [1].

Nanda et Upananda se servaient d'or et d'argent, de monnaie en or et en argent et d'autres sortes de monnaie pour acheter des biens. Ils vendaient ces biens pour se procurer de ces métaux et de ces monnaies. Les richesses ainsi acquises doivent être abandonnées au Saṃgha et ne peuvent être attribuées à une, deux ni trois personnes (à des individus). Si le Saṃgha décide de leur expulsion (*k'i*), on les jettera dans une fosse, dans un feu, dans une eau courante, dans la brousse, à un endroit qu'il ne faudra pas repérer. S'il ne les rejette pas, ils devront être remis à un serviteur laïc (*tsing jen*) qui achètera en échange des vêtements ou de la nourriture [2] pour le Saṃgha.

2. *Dharmaguptaka* [3].

Upananda échange de la monnaie contre d'autre monnaie sur un marché. Tous les trafics de ce genre sont condamnés : échange de métaux précieux bruts contre des métaux travaillés, de métaux travaillés contre des métaux bruts, etc., ainsi que les diverses opérations où interviennent les monnaies. Les biens acquis doivent être abandonnés et confiés à des gardiens de jardins (*cheou yuan jen*) [4] ou encore à des upāsaka qui se chargeront de les échanger contre des vêtements, des bols, des meubles, des aiguilles, des étuis pour le Saṃgha. On les rappellera à leur devoir s'ils s'approprient les biens qui leur auront été ainsi confiés.

3. *Sarvāstivādin* [5].

Les six mauvais bhikṣu font servir à toutes sortes de fins les métaux abandonnés précédemment sur l'injonction du Buddha. Ils font élever des bâtiments, installent des marchés pour l'or, des marchés d'esclaves (? *k'o tso sseu* 客作肆), des marchés où on forge le cuivre, des marchés où on traite les perles. Ils élèvent des troupeaux d'éléphants, de chevaux, de chameaux, de bœufs, d'ânes, de moutons, ils élèvent des esclaves, des disciples, des gens du peuple. Dans ces circonstances, il y en eut qui s'emparèrent par la violence des terres qui appartenaient aux gens du peuple et qui les vendirent aux bhikṣu. Ceux qui avaient ainsi perdu leur patrimoine furent pleins de colère et firent entendre ces reproches : « Ces śramaṇa, fils de Śākya, se prétendent

[1] *Wou fen*, 29e n° p°, k. 5, p. 36 *c*-37 *a*.

[2] On voit que les Mahīśāsaka n'ont pas la même notion de l'impureté des métaux précieux que les Mahāsāṃghika, puisque ceux-ci interdisent d'affecter ces biens à l'achat de nourriture (ci-dessus, p. 151), et que les Sarvāstivādin qui estiment que l'absorption de nourriture achetée avec des métaux précieux est un *duṣkṛta* et le contact des vêtements qu'on s'est procurés de la même façon un *prāyaścittika* (ci-dessus, p. 153).

[3] *Sseu fen*, 19e n° p°, k. 8, p. 619 *c*-620 *b*.

[4] C'est un autre nom des serviteurs laïcs du Saṃgha.

[5] *Che song*, 19e n° p°, k. 7, p. 51*c*-52 *a*.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

bons et vertueux et les voici qui utilisent de toutes sortes de façons les métaux précieux pour installer des marchés et pour faire du commerce. Ils font comme le roi, comme les grands ministres[1] : il n'y a pas de différence. « Le Buddha condamne alors « toutes les sortes d'usage des métaux précieux » (*tchong-tchong yong pao*) : échange des métaux travaillés contre des métaux bruts, etc., des objets en métaux précieux semblables contre des objets dissemblables, etc. Même condamnation des trafics de monnaies. Si les métaux précieux sont en petite quantité, on les rejettera. S'ils sont en grande quantité, on les confiera à un serviteur laïc. S'il n'y a pas de serviteur laïc, on fera faire des lits pour le Saṃgha des quatre directions.

4. *Mahāsāṃghika*[2].

Nanda et Upananda, qui ont des accointances avec le palais royal, achètent de l'or à la maison du roi et font faire des bijoux avec cet or par l'orfèvre du roi. Ils chargent des śramaṇa d'aller vendre ensuite ces bijoux aux dames de la haute société. Ce commerce ne fait pas l'affaire des marchands d'or et des orfèvres de la ville et ils s'en plaignent. Le Buddha condamne toutes les opérations qui portent sur les métaux précieux, bruts ou travaillés.

5. *Mūlasarvāstivādin*[3].

« A ce moment, le groupe des six [mauvais] bhikṣu se livrait à toutes sortes d'activités financières (*tch'ou si* : production des intérêts) qui consistaient à prendre, à donner, à faire produire et à prendre avec gages (*tche* 質). Ils prenaient des biens finis en échange de biens finis, ou encore des biens finis en échange de biens bruts, etc. Prendre, cela veut dire recevoir des biens de valeur que possèdent les pays étrangers et qui sont choses agréables. Au moment où on va les transporter au loin, on cherche des garants (*fang cheou jen* 防守人) et on dresse des contrats (*k'iuan k'i* 券契). Voilà ce qui s'appelle prendre. Donner, cela veut dire donner des biens à autrui en établissant un contrat et des preuves (*k'i tcheng* 契證), dans les huit ou dix jours [qui suivent l'opération?]. Voilà ce qui s'appelle donner. Faire produire (*cheng*), cela veut dire faire produire des intérêts (*cheng li*). On donne à autrui peu de biens et on reçoit beaucoup de céréales et d'orge. Parfois on accroît ainsi son capital du cinquième, parfois de la moitié, parfois on le double. Accumuler les quantités de céréales en établissant des contrats, c'est cela qui s'appelle faire produire [des intérêts]. Recevoir en gage, c'est recevoir des objets précieux, des perles, etc., en dressant comme ci-dessus des contrats. On cherche de bonnes garanties (*pao tcheng* 保證) et on donne ses richesses et ses biens. Voilà ce qui s'appelle recevoir en gage... C'est ainsi que les bhikṣu commerçaient pour s'enrichir. Les hérétiques, en voyant cela, furent pleins de dégoût et de mépris et ils dirent : « Quelle différence y a-t-il entre ces śramaṇa, fils de Śākya, qui trafiquent pour s'enrichir et les laïcs? » ...Le Buddha déclare que toutes ces pratiques constituent des n° p°.

(1) Cette indication ne peut laisser indifférents les historiens de l'Inde.

(2) *Seng-k'i*, k. 10, p. 313 *c*-314 *b*.

(3) *Ken pen*, 19e n° p°, k. 22, p. 743 *a-c*. La première partie de ce paragraphe (histoire de l'échange de vêtements opéré par Upananda) fait partie dans tous les autres Vinaya du n° p° concernant le troc (*kraya-vikraya*). Ci-dessus, p. 152.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Le même paragraphe, consacré au 19e nº pº, comporte une troisième partie qui montre que la défense de faire fructifier des biens n'est pas absolue : si c'est dans l'intérêt du Saṃgha, la chose est licite.

Des dānapati (*che-tchou*) [1], ayant constaté que le monastère du Saṃgha tombait en ruine à cause de sa vétusté, se demandèrent : « Comment en sera-t-il après notre mort? Nous devons donc donner des biens inépuisables (*wou tsin wou* 無盡物), afin qu'il soit reconstruit » et ils firent des aumônes aux bhikṣu en leur disant : « Vénérables, voici des biens inépuisables que nous vous donnons avec l'intention que le monastère soit réparé. Vous devez donc les accepter. » Les bhikṣu répondirent que, selon les prescriptions du Buddha, il ne convenait pas qu'ils les acceptent. Mais ils exposèrent l'affaire au Buddha. « Si c'est pour le Saṃgha et qu'il y a des réparations à faire, dit-il, acceptez ces biens inépuisables. Ainsi, le vihāra des bhikṣu sera reconstruit avec trois étages et celui des bhikṣunī avec deux. » Les bhikṣu reçurent donc les biens inépuisables et ils les placèrent dans le trésor (*fang-k'ou*). Les maîtres d'aumônes vinrent alors leur demander pourquoi leur vihāra n'était toujours pas reconstruit. « C'est, messieurs, que nous n'avons pas de monnaie. — Mais ne vous avons-nous pas donné des biens inépuisables? — Comment pourrions-nous y toucher (les manger)? Nous les avons mis dans le trésor du Saṃgha et ils y sont encore. — Il ne faut pas en user ainsi, répondirent les maîtres d'aumône, car [à ce compte] ne seraient-ils pas aussi en lieu sûr chez nous? Pourquoi ne les échangez-vous pas pour en tirer des intérêts? » Les bhikṣu ayant exposé l'affaire en détail au Buddha, il leur fit savoir que, si c'était pour le Saṃgha, il fallait en tirer des intérêts. Informés de ces propos du Buddha, les brahmanes et les simples croyants se mirent à faire des dons de biens inépuisables en faveur du Buddha, de la Loi et du Saṃgha [2]. Alors, les bhikṣu rendirent ces biens aux maîtres d'aumône afin d'en tirer des intérêts. Mais au moment où ils exigèrent les intérêts, il y eut de nombreuses disputes. « Comment, leur dirent les maîtres d'aumône, osez-vous faire naître des contestations au sujet de biens qui sont à nous? » « Il ne faut pas, répondit aux bhikṣu le Bhagavat informé par eux de cette affaire, placer à intérêt les biens [inépuisables] auprès de ces gens-là. » Ils les placèrent auprès des pauvres. Mais, l'échéance arrivée, ils n'avaient rien. « Quand vous donnez des biens, dit le Buddha, il faut que les choses soient établies de façon claire, qu'on donne des gages qui aient deux fois la valeur du prêt et qu'on écrive un contrat. De plus, on établira des cautions (*pao-tcheng*) et on notera l'année et le mois. On inscrira le nom du sthavira (*chang-tso*) et de ceux des moines en charge (*cheou che jen*). Même s'il s'agit d'un upāsaka croyant, d'un homme qui a reçu les cinq instructions, il faut également recevoir de lui des gages [3].

[1] Bienfaiteurs du Saṃgha, grands donateurs.

[2] Il y a ici deux phrases qui constituent sans doute une note : « Ces biens des Trois Joyaux doivent aussi servir à produire des intérêts et les biens obtenus par le jeu des intérêts retournent aux Trois Joyaux pour servir à leur rendre hommage ».

[3] Cette précaution répond à un sentiment très net de l'opposition qui existe entre le domaine des échanges de présents qui est celui dans lequel ont lieu normalement les rapports entre les fidèles et les moines (aux dons de biens mondains répond le don de la Loi) et le domaine profane des opérations commerciales : les affaires sont les affaires.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

* * *

On le voit, les solutions adoptées par chaque traité de discipline à l'égard des métaux précieux sont divergentes : 1. destruction; 2. remise de ces biens à des laïcs pour qu'ils achètent aux moines des objets de première nécessité (des biens « purs »); 3. mise en réserve de ces métaux qui seront utilisés à des prêts.

Dans le Vinaya pāli, c'est à la première solution exclusivement qu'on a recours. Chez les Sarvāstivādin, les deux premières sont employées concurremment : les petites quantités de métal sont rejetées et les grandes servent à des achats pour le Saṃgha. Au contraire, chez les Mahāsāṃghika et les Mūlasarvāstivādin, on achète des biens de première nécessité avec une partie des métaux précieux et on constitue un trésor avec le restant en vue de le faire fructifier.

D'autre part, dans les actes condamnables auxquels se livrent les moines, on peut distinguer des formes d'activité commerciale de différents degrés :

1. L'achat de la nourriture, des vêtements ou même du logement, soit par troc, soit par le moyen de la monnaie.

2. Le commerce fait, non plus avec l'intention de se procurer l'indispensable, mais de s'enrichir.

3. Les investissements dans des entreprises où il est fait recours à une main-d'œuvre : artisanat des métaux, orfèvrerie et joaillerie, élevage, exploitation des esclaves, agriculture (chez les Sarvāstivādin et les Mahāsāṃghika).

4. Les prêts à intérêts, avec gages et recours aux contrats écrits (chez les Mūlasarvāstivādin).

Il apparaît donc que les activités commerciales et financières étaient inégalement développées dans les milieux où ont été compilés les Vinaya et que les différentes sectes bouddhiques se sont montrées plus ou moins conciliantes en matière de commerce. Cela tient sans doute à des différences de dates et de lieux.

D'autre part, il est difficile de savoir au juste à quoi répondent les interdits qui frappent les métaux précieux et la monnaie ainsi que le troc : réprobation morale, tabou, désir de maintenir un certain type de vie monacale[1]? Mais, d'une façon géné-

(1) Si les moines achètent ce que précisément ils devraient mendier, c'est la ruine de la religion et du genre de vie monacal. Sans doute, le bhikṣu, en achetant sa nourriture, frustre les laïcs d'une occasion particulièrement favorable à l'acquisition d'un bon *karman*. Mais, de plus, il crée un précédent dangereux pour le Saṃgha dans son ensemble. Cette pensée est manifeste dans l'histoire du troc fait par Upananda dans le Vinaya des Dharmaguptaka (*Sseu fen*, k. 8, p. 620 *b-c*) : « En ce temps-là, le Bhagavat se trouvait dans le jardin d'Anāthapiṇḍada, dans le royaume de Śrāvasti. Upananda, fils de Śākya, voyageait sur les chemins du royaume de Kośala. Il arriva dans un village où il n'y avait pas de logement [pour les moines]. Y étant entré, il échangea du gingembre vert qu'il avait contre de la nourriture et, après avoir mangé, il s'en alla. Or, Śāriputra, qui faisait une tournée dans le même royaume de Kośala, pénétra dans ce village où il n'y avait pas de logement. Il avait sur lui son vêtement de religieux et tenait à la main son bol lorsqu'il entra pour y mendier sa nourriture. Successivement, il s'arrêta devant chaque maison où l'on avait vendu de la nourriture [à Upananda] : « Que veux-tu, Vénérable, lui demandait-on? — De quoi manger, leur répondit Śāriputra. — Donne-nous le prix. — Vous ne devriez pas parler ainsi. C'est une chose qui ne nous

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

rale, il apparaît que ce sont les activités mercantiles dans leur ensemble qui sont visées en raison de leur caractère profane [1] et c'est parce que l'or, l'argent, la monnaie sont les biens qui sont employés de préférence dans le commerce que leur manipulation a été, par extension, interdite aux bhikṣu.

C'est une économie fondée sur les échanges de dons (dons de biens purs aux moines, dons de la loi aux laïcs) qui règne entre les fidèles et le Triratna. Cette forme d'échange convient seule : elle est décente et, de plus, elle a une raison d'être morale. Données, les choses sont chargées de signification : elles ont, en plus de leur valeur matérielle, une sorte de pouvoir humain ou religieux et, dans le bouddhisme, celui de la fructification karmique. Au contraire, les choses vendues, même si elles sont créatrices de certaines formes d'obligation, n'ont jamais que leur valeur brute et commerciale. Échanges de présents et commerce constituent deux domaines sinon hétérogènes — car ils ne sont pas sans analogie — du moins antithétiques et d'autant plus opposés que le commerce s'est développé et a acquis des règles qui lui sont propres et que le don — comme c'est le cas dans le bouddhisme — s'est chargé de valeur morale et religieuse. On voit donc la question que pose le développement économique, commercial et financier, des communautés bouddhiques : comment, par quel détour, les activités mercantiles ont-elles pu s'introduire dans le Saṃgha? Ce n'est pas en effet d'une question de degré dans le relâchement de l'austérité primitive qu'il s'agit, mais d'une véritable rupture, d'un saut du domaine religieux des dons au domaine éminemment profane et quasi-immoral de la vente et des prêts à intérêt. La question intéresse d'abord et surtout le bouddhisme qui a fait du don une de ses vertus cardinales, mais elle intéresse en second lieu la Chine parce que la tradition y était profondément hostile aux activités mercantiles; de sorte que, si les milieux lettrés n'ont pas été insensibles aux tendances moralisantes du bouddhisme, les activités économiques de l'Église et des moines ont été l'objet de critiques et de réactions très vives.

La nécessité de transformer les biens impurs hérités ou reçus en don par le Saṃgha en biens purs a sans doute été, le plus anciennement, le point de départ des activités commerciales dans les communautés bouddhiques [2]. Les biens impurs ont posé un problème qui n'a pu être résolu que par le troc et c'est de là qu'est née une des contradictions du bouddhisme : le commerce est en même temps réprouvé et pratiqué, condamné chez les religieux et recommandé dans le Saṃgha. Mieux encore, le don et l'usure — termes qui jurent ensemble — sont devenus les deux sources principales de richesse des communautés bouddhiques. La mise en réserve des biens, les trocs, les achats et les ventes, limités par les restrictions de la discipline, sont encore dans le cadre d'une économie assez rudimentaire. Il restait un nouveau pas à franchir et ce fut le recours aux placements à intérêt : on a vu qu'en Inde toutes les sectes ne l'avaient pas franchi. Cependant, les moines n'y sont point venus d'eux-mêmes. Ce sont les

convient pas [que d'acheter notre nourriture]. — Mais, dirent ces gens, Upananda a troqué avec nous du gingembre vert contre de la nourriture et, ayant mangé, il est parti. »

[1] On a vu plus haut cette restriction remarquable : le troc est permis dans la communauté à la condition qu'il ne donne pas lieu à des marchandages *du genre de ceux qui ont lieu sur les marchés* (*Sseu-fen*, k. 8, p. 621 *a*).

[2] Cf. ci-dessus, p. 154. Il est très légitime de penser que les dons, à l'époque la plus ancienne, n'étaient constitués que par des biens de première nécessité : nourriture, vêtements et logement.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

laïcs [1] et surtout, on peut le croire, les milieux de marchands convertis au bouddhisme [2] qui ont ouvert la voie aux religieux. A cet égard, un passage du Vinaya des Sarvāstivādin [3] est instructif :

« Des marchands de Vaiśālī, lit-on au paragraphe consacré au caractère inépuisable des biens des reliquaires [4], se servaient des biens des stūpa pour les revendre et en tirer des intérêts afin de rendre hommage aux stūpa. Ces gens, sur le point de partir pour des pays lointains avec l'intention de s'enrichir, tenant en main les biens des stūpa, dirent aux bhikṣu : « Vénérables, ces biens des stūpa, vous devez en tirer des intérêts afin de rendre hommage aux stūpa. — Le Buddha, répondirent les bhikṣu, ne nous a pas autorisés à placer à intérêt les biens des stūpa afin de leur rendre hommage. » Ils exposèrent l'affaire au Buddha : « J'autorise, leur dit-il, les « hommes purs » (*tsing jen*) des monastères ainsi que les upāsaka à tirer des intérêts des biens des stūpa afin de leur rendre hommage. » Voilà ce qu'on appelle caractère inépuisable des biens des stūpa. »

C'est le départ soudain des marchands qui justifie le transfert des activités de prêts aux religieux. Cependant, ceux-ci feront appel, selon un ancien principe [5], à l'intermédiaire de domestiques ou de fidèles sédentaires pour la gestion de ces biens impurs. Le Vinaya des Sarvāstivādin semble admettre que la pratique des placements à intérêt de biens destinés aux offrandes était chose courante et on a la preuve de la réalité de cette pratique. Une inscription signalée par S. Lévi montre qu'elle était appliquée non seulement aux besoins du culte mais aussi à ceux des moines :

« D'autres inscriptions, à Nasik, à Karle (à environ 50 km. au Sud de Nasik) [6] commémorent encore les fondations pieuses d'Uṣavadāta, le Saka, et de la princesse Dakṣamitrā, son épouse; une d'entre elles vaut d'être citée, à cause des renseignements curieux qu'elle fournit sur le jeu de ces fondations. « Succès! En l'an 42, au mois de Vesākka (Vaiśākha), Uṣavadāta, fils de Dūrika, gendre du satrape Nahapāna le Kṣaharāta, a donné cette grotte à la communauté universelle; il a donné aussi en donation perpétuelle 3.000 kāhāpana qui serviront à habiller et entretenir les membres de la communauté universelle en résidence dans cette grotte. Ces kāhāpaṇa ont été déposés en compte chez des corporations ayant leur siège à Govardhana, savoir : 2.000 à la corporation des tisserands, à 1 paḍika pour cent [par mois]; 1.000 à un autre groupement de tisserands, à 3/4 de paḍika pour cent [7]. Ces kāhāpaṇa ne sont pas

(1) Cf. ci-dessus, le récit du don de biens inépuisables (*wou tsin wou*) faits par des dānapati pour la réfection des samghārama, *Ken pen*, k. 22, p. 743 *b*; également *Wou fen*, k. 10, p. 73 *a*, mention d'une boutique de prêts à intérêt instituée par un laïc en faveur des moines malades.

(2) Principalement ceux qui se livraient au commerce maritime, dont on connaît l'extension en Inde ancienne. Dans le domaine des activités marchandes et bancaires, l'Inde était singulièrement en avance sur la Chine.

(3) *Che song*, k. 56, p. 415 *c* (*pi-k'ieou song*) [6]. Les biens des stūpa sont ici les produits des champs cultivés en céréales et des jardins sur lesquels l'édifice a été bâti et qui font partie de la fondation religieuse.

(4) Les biens inépuisables sont des biens consacrés au Triratna et employés à des placements à intérêt. Cf. ci-dessous.

(5) Ci-dessus, p. 66.

(6) Dans la région de l'actuel Bombay.

(7) On voit combien le taux d'intérêt est faible : 1 0/0 ou moins de 1 0/0. De plus, et on pourrait se demander si ce n'est pas là qu'il faudrait chercher l'origine de l'expression « biens inépuisables » (*akṣaya-*?),

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

remboursables, l'intérêt seul est exigible. Sur ces sommes, les 2.000 placés à 1 paḍika pour cent sont destinés aux frais d'habillement; chacun des vingt moines qui passent la saison des pluies dans ma grotte recevra 12 [kāhāpaṇa] pour s'habiller. Et les 1.000 qui sont placés à 3/4 de paḍika pour cent sont destinés à payer les frais d'entretien (? kuśassa) [1]. »

On peut admettre qu'à un stade ancien, cette pratique d'origine laïque qui assure la continuité des offrandes restait extérieure à la communauté : la nouveauté fut un jour que les moines y aient recours eux-mêmes.

Ce fut le cas chez les Sarvāstivādin, comme on l'a vu, avec toutefois cette restriction que les biens en question ne sont pas gérés par les moines eux-mêmes. Mahāsāṃghika et Mūlasarvāstivādin n'ont pas été arrêtés par ce dernier obstacle, ou plutôt par ce dernier vestige des interdits qui portaient sur le maniement des biens impurs. A l'époque où le bouddhisme s'est introduit en Chine, on peut croire que le principe de la gestion directe était acquis. Au cours de son voyage en Inde, à la fin du VIIe siècle, Yi-tsing a pu noter que la pratique des « biens inépuisables » était toujours en vigueur dans les monastères d'Occident. Il remarque que les vêtements des religieux en particulier proviennent le plus souvent [du produit] des biens permanents du Saṃgha (*to tch'ou tch'ang tchou seng*). Ou bien, ajoute-t-il, ces vêtements sont achetés avec l'excédent des récoltes des champs et des jardins, ou bien c'est *l'intérêt produit par les fruits des vergers* qui est chaque année l'objet d'une attribution à l'achat de vêtements. Il y a même, dit-il encore, des domaines fonciers (*tchouang*) qui sont spécialement établis à cette fin et, en Chine, les lieux de culte ont en propre des terres (« des lieux ») pour la fourniture des vêtements [2]. Ces fondations permettent aussi de nourrir à la fois les religieux et les laïcs, car, bien que les donateurs fassent leurs dons aux moines (*seng-kia*), leur bonté s'étend en fait à tout le monde sans distinction (*p'ou-t'ong yi-ts'ie*) [3] [4]».

Trois traités de discipline font état de la pratique des biens (ou richesses) inépuisables (*wou tsin wou* ou *wou tsin ts'ai*) [5]. Le fait a été noté plus haut chez les Mūlasarvāstivādin. Comme eux, les Mahāsāmghika eurent recours pour les placements à intérêt aux métaux précieux. Ce sont les genres de biens qui conviennent le mieux à ces opérations :

« Cet or, cet argent, qu'ils soient en pièces de monnaie, travaillés, bruts, en grande ou en petite quantité, qu'ils soient purs ou en alliage, qu'ils forment des ustensiles achevés ou inachevés, une fois qu'ils ont été abandonnés au Saṃgha, ne doivent pas

les biens placés ne sont pas remboursables et ils constituent une fondation perpétuelle. Sur les différences avec les pratiques chinoises en matière de prêts, ci-dessous, p. 171.

[1] S. Lévi, *L'Inde civilisatrice*, p. 145.

[2] De cet usage, dont l'existence pourrait être jugée très probable même sans le témoignage de Yi-tsing, je n'ai trouvé de mention ni à Touen-houang ni en Chine. Mais on sait qu'il y avait, de façon analogue, des terres spécialement affectées aux frais d'encens et de lampes (*hiang ti*). Quant aux prêts agricoles, ils sont amplement attestés pour la Chine. Cf. ci-dessus, p. 27.

[3] Dernière note mahāyāniste qui révèle bien la synthèse qui s'est faite de la tradition des Vinaya et des notions particulières au Grand Véhicule.

[4] *Nan-hai*, k. 4, p. 230 *c*-231 *a*.

[5] Ces trois Vinaya sont ceux dont on a déjà eu à signaler le « modernisme » : Sarvāstivādin, Mahāsāṃghika et Mūlasarvāstivādin.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

être repris [par les bhikṣu]. S'ils sont en grande quantité, ils devront être affectés aux biens inépuisables. Si, en tant que biens inépuisables, ils produisent des intérêts, on pourra faire des cellules ou des logements pour les moines, mais ils ne pourront être employés à la nourriture [en raison de leur impureté] [1] ».

Cependant, les produits des terres qui font partie des fondations pieuses peuvent aussi servir à constituer des biens inépuisables (c'est ce qu'on a vu chez les Sarvāstivādin) [2] et il semble que, dans ce cas, le développement des activités cultuelles ait favorisé le développement de cette institution.

Il est question, dans le Vinaya des Mahāsāṃghika [3], des arbres du jardin qui entourait le stūpa du Buddha Kāśyapa. Ces arbres, de huit essences différentes, étaient toujours en fleurs. Les fleurs servaient à rendre hommage au Buddha et les fruits étaient donnés aux moines. Si les fleurs étaient nombreuses, on en remettait une partie à des fabricants de guirlandes (*houa man kia*) qui en faisaient des guirlandes et achetaient le surplus. Le prix qu'en tiraient les moines servait à l'entretien des lampes et à l'achat d'encens. Mais, si ce prix était important, il était permis de le verser aux biens inépuisables du Buddha et il en était de même pour les fleurs de la pièce d'eau qui entourait le stūpa des quatre côtés.

C'est donc deux utilisations différentes qui sont faites des biens impurs [4] en excédent : une première tranche est affectée aux dépenses courantes du culte et aux besoins des religieux; ce qui reste après ces achats est mis en réserve et placé à intérêt. On retrouve en Chine une pratique analogue [5].

* * *

Introduite dans le Saṃgha grâce à l'exemple donné par le monde laïc, la coutume des placements à intérêt n'y a pas pénétré d'emblée. On l'a vu, les Sarvāstivādin sont restés méfiants à l'égard d'activités aussi nettement profanes : la gestion en reste confiée chez eux aux serviteurs des saṃghārama et aux fidèles. Au contraire, les Mahāsāṃghika ont admis que les moines eux-mêmes pouvaient s'occuper de ces affaires dont le but pieux devait justifier en fin de compte leur administration par les religieux. Dans le Vinaya des Mahāsāṃghika sont mentionnés des bhikṣu qui ont à manier de grandes quantités d'or et d'argent pour les « affaires du Buddha » (*fo che* 佛 事) et pour les « affaires du Saṃgha » (*seng che* 僧 事) [6]. L'extension des opérations financières a sans doute été encouragée par celle des activités cultuelles, car si les besoins des moines doivent être modestes, ceux du culte n'ont pas les mêmes raisons d'être res-

(1) *Seng k'i*, k. 10, p. 311 *c*.

(2) Ci-dessus, p. 159.

(3) *Seng k'i*, k. 33, p. 498 *b*. Cf. *ibid.*, p. 496 *b*, où il est question des fleurs en général. Le surplus pouvait servir à faire faire des cellules séparées pour les moines ou des vêtements. S'il en restait encore, on en versait le prix aux richesses inépuisables.

(4) Un bhikṣu ne doit pas se parer de fleurs. Aussi les guirlandes sont-elles choses impures pour un bhikṣu.

(5) Le Millet du Saṃgha (cf. p. 100), par exemple, servait à la fois aux dépenses courantes du culte et à des prêts agricoles.

(6) *Seng k'i*, k. 10, p. 311 *c*.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

treints. C'est peut-être là qu'il faut voir la cause et du développement de ces pratiques et de la solution qui a fini par prévaloir : celle de la gestion directe par les religieux.

Dans leur principe, les biens inépuisables apparaissent avec une nature double : ce sont d'une part des biens impurs et qui, de plus, sont l'objet d'opérations de caractère profane, contraires à la morale bouddhique, mais en même temps, du fait qu'ils proviennent de dons accomplis avec foi et qu'ils servent aux offrandes, leur caractère religieux est si manifeste qu'il mérite seul d'être retenu.

Tout compte fait, l'institution tient peu de place dans les traités de discipline et cela n'est pas surprenant : les biens inépuisables ne sont guère alimentés que par la vente des fleurs ou des produits des terres des reliquaires ou par les métaux précieux abandonnés par les moines fautifs [1]. Il y avait seulement là l'amorce d'un développement futur et qui semble s'être produit dans les pays de Grand Véhicule. En Chine, les prêts à intérêt, sur gage ou sans gage, sont devenus une des activités principales des monastères et des moines bouddhiques. Mais l'institution s'est enrichie aussi de notions nouvelles, proprement mahāyānistes : elle ne vise plus seulement à fournir en offrandes le Triratna mais aussi à soulager les souffrances et les misères de tous les êtres.

* * *

Activités commerciales des communautés chinoises.

Il existe un rapport historique entre la pénétration du bouddhisme en Chine et le développement des courants commerciaux entre l'Extrême-Orient et les pays bouddhisés de l'Asie centrale et de l'Inde. Le commerce pieux des reliques et des textes sacrés a suivi les mêmes voies que le commerce mercantile et ceux qui introduisirent en Chine la nouvelle religion venaient de régions où l'on avait le génie commercial [2]. Avec les moines, des marchands sont venus de l'Ouest, tel ce Parthe qui, au VIe siècle, trafiquait entre le haut et le bas Yang-tseu [3].

Mais le bouddhisme a été, en Chine même, à l'origine d'un développement de l'activité économique. Les besoins des fidèles et des lieux de culte ont provoqué l'apparition, aux alentours des monastères, d'un artisanat et d'un commerce des objets de piété. Dans les villes et les bourgades paysannes, des boutiques furent ouvertes où l'on copiait des textes sacrés, où l'on fondait des statuettes et qui semblent avoir été

(1) La règle de l'abandon des biens précieux reste obscure car, ou bien les moines se conforment à la défense qui leur interdit d'y toucher et ils n'ont rien à abandonner au Saṃgha, ou bien ils la violent délibérément et on ne voit pas pourquoi, n'ayant pas d'abord observé cette défense, ils se résoudraient ensuite à faire le sacrifice de leurs gains.

(2) « Les gens de la Sogdiane excellent au commerce et aiment le gain; dès qu'un homme a vingt ans, il s'en va dans les royaumes voisins; partout où on peut gagner, ils sont allés. ». CHAVANNES, *Documents sur les Tou-kiue*, p. 134. Les gens de Samarkand (nommés K'ang) et les gens de Boukhāra (nommés Ngan) sont nombreux aux Ve et VIe siècles parmi les moines étrangers en Chine.

(3) Ci-dessus, p. XI.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

à l'occasion des estaminets [1]. Les constructions, la décoration des édifices, l'ornementation des rues au moment des fêtes, l'entretien des moulins et des pressoirs sur les domaines des monastères exigeaient les services d'artisans, de techniciens et d'artistes. On relève dans les comptes de monastères de Touen-houang un nombre considérable de noms de métier : fondeurs de clous, étameurs, fabricants de marmites, constructeurs de fourneaux, réparateurs de chaudrons, statuaires, serruriers, verriers, crépisseurs, laveurs de chanvre, fabricants de feutre, etc... [2]. Les registres de monastères retrouvés à Mazār-tāgh montrent eux aussi l'importance de ces activités artisanales dans les monastères chinois d'Asie centrale :

« Payé 120 sapèques pour acheter 3 *teou* d'alcool destinés à donner à boire à Sseu-tsin et aux autres ouvriers de la salle Ts'ien-tchong qui ont fait un travail fatigant » [3].

« Payé 80 sapèques remises à l'artisan Ye-fan pour lui rembourser le prix du travail qu'il a fait lorsqu'on a loué ses services pour peindre des dragons et des phénix sur les banderoles et les dais de la procession en ville » [4].

« Payé 100 sapèques pour acheter 2 rouleaux de papier, 50 sapèques le rouleau, destinés à coller 38 lanternes et à ajouter des bandes à l'extérieur des lanternes [pour la fête des lampes du 15e jour du 1er mois] » [5].

« Payé 760 sapèques destinées à rembourser le prix du travail de l'artisan Koueits'ai qui a aidé à faire un tapis de feutre. Ses services ont été loués auparavant à l'occasion de la cérémonie pour demander le bonheur » [6].

On peut donc dire, pour employer une expression familière, que le bouddhisme a « fait marcher le commerce » et donné une grande vigueur à tout un secteur de l'économie chinoise. Cependant, le développement au voisinage des grands lieux de culte des activités artisanales et marchandes n'est sans doute qu'un phénomène secondaire. Le fait principal, c'est le détournement du trafic des marchés au profit des monastères. Les fêtes religieuses ne sont pas sans analogie avec les foires : c'est au même endroit qu'elles ont lieu les unes et les autres [7]. Et les monastères sont bien souvent établis près des marchés ou dans les rues les plus commerçantes [8]. Les riches laïcs, membres de la noblesse et grands fonctionnaires, ainsi que les grands monastères, lorsqu'ils veulent faire fructifier leurs biens cherchent d'abord à avoir accès à ces lieux privilégiés que sont les marchés. Ils y possèdent des boutiques de commerce qu'ils louent

(1) Ci-dessus, p. 24.

(2) Comptes du monastère Tsing-t'ou, P. 2032.

(3) CHAVANNES, *Documents chinois*, n° 969, ligne 7.

(4) *Ibid.*, n° 970, ligne 17.

(5) *Ibid.*, n° 971, l. 9.

(6) *Ibid.*, n° 969, l. 11.

(7) A l'époque moderne, les moines des sanctuaires villageois sont des organisateurs de foires. Cf. A.H. SMITH, *Village life in China*, p. 149 : « It appears to be a general truth that by far the larger part of these large fairs owe their existence to the managers of some temple. The end in view is the accumulation of a revenue for the use of the temple, which is accomplished by levying certain taxes upon the traffic and by the collection of a ground-rent. »

Le contrôle économique des transactions par les bailleurs de fonds (monastères ou riches laïcs) est une pratique qui remonte au moins à l'époque des T'ang.

(8) Cf. p. 248.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

et se réservent sans doute un pourcentage sur les transactions. Ils y ont aussi des comptoirs de prêts.

« Comme les princes, les ducs, les favorites et les princesses avaient établi de nombreuses boutiques de marché (*ti chö* 邸舍), rapporte la biographie de Ts'ai Hing-tchong (416-472) [1], comme ils en tiraient des bénéfices très substantiels et passaient leur temps à exiger le remboursement de leurs créances, Ts'ai Hing-tchong déclara qu'il fallait faire cesser ces pratiques ».

Les grands monastères avaient eux aussi, sur les marchés, des boutiques : *ti chö*, *ti-tien* 邸店 ou encore *p'ou-tien* 鋪店. C'était à la fois, semble-t-il, des auberges pour les voyageurs, des boutiques et des comptoirs [2].

La location d'immeubles de ce genre semble avoir été moins fréquente à l'époque des Six dynasties qu'aux siècles suivants et c'est surtout au milieu et à la fin des T'ang que les mentions de *ti-tien* se multiplient : indice qui confirme ce fait très général que fut le développement de plus en plus accentué des activités commerciales à partir de la dynastie des T'ang. Ce ne sont plus seulement des boutiques que possèdent les riches laïcs et les grands établissements bouddhiques, mais des hôtels (*k'o-chö* 客舍) [3] et des garages à voitures (*tch'ö-fang* 車坊) [4], ainsi que des moulins (*nien-wei*) [5]. Il semble que les monastères, à l'époque des T'ang, avaient acquis, au moins sur les transactions les plus importantes, un contrôle qu'ils partageaient avec les personnes de la noblesse et les grands fonctionnaires.

« Le maître de la loi Tch'ang-yen [qui mourut en 816] avait créé [en faveur de son monastère] des boutiques de commerce (*p'ou-tien*) et des maisons de prêts sur gages (*cheou tche-ts'ien chö-wou* 收質錢舍屋) qui traitaient annuellement des affaires dont la valeur dépassait 100.000 sapèques [6] ».

Près du marché de l'Est, au quartier Chan-ho, le monastère Ta-siang possédait « six pièces et demie servant de boutiques de commerce » *tien-chö lieou kien pan* 店舍六間半, dans le quartier Chan-ho [7].

Dans son édit d'amnistie publié au début de la 5e année *houei-tch'ang* (845), l'empereur Wou-tsong signalait que « les riches monastères... établissaient à titre

(1) *Nan che*, k. 29, f. 4 *b*. Ts'ai Hing-tchong fut promu préfet de Houei-ki, dans l'actuel Kiangsou, en 467, et les faits rapportés ici sont sans doute légèrement postérieurs.

(2) Au terme de *ti-tien*, on peut joindre celui de *ti-sseu* 邸肆. M. Michihata, *Ôtanigakuhô* XIV, 1, a consacré une étude à ces boutiques de marché. Cf. également E. Balazs, *Traité économique du Souei chou*, p. 240, n. 245, qui se réfère aux travaux de Katô Shigeru. Il y aurait eu une évolution du sens du mot *ti* 邸 qui, sous les Han, désignait des auberges où étaient logés les fonctionnaires de passage à la capitale, mais où peut-être se réunissaient aussi des marchands. Les *ti-chö* et *ti-tien* ont donc pu servir, à partir d'une certaine époque, d'entrepôts et de lieux de vente. On y vendait *à crédit* des marchandises et particulièrement des tissus; cf. *Nan che*, biogr. du prince Louen de Chao-ling, où l'on voit des tenanciers de *ti-tien* vendre à crédit des tissus de soie et de la toile.

(3) Ou encore *k'o yuan* 客院, *k'o-fang* 坊, *k'o-tien* 店, *k'o-ti* 邸. Sur les activités hôtelières des communautés bouddhiques, ci-dessous, p. 220 et suiv.

(4) Sur les *tch'ö fang*, Katō S., *Tōyōgakuhō*, XV, 1, p. 105-109.

(5) Ci-dessus, p. 140.

(6) *Chan yeou che k'o ts'ong pien*, k. 9, inscription commémorative de l'installation d'une salle par le maître de la loi Tch'ang-yen du monastère Fou-t'ien.

(7) *Kin che souei pien*, k. 137, inscription faite à l'occasion de la réfection du monastère Ta-siang et datée du 5e mois de la 1re année *houei-tch'ang* (841).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

privé des trésors de prêts sur gages (*tche-k'ou* 質庫) et des boutiques à étages, ne faisant ainsi que se disputer [bassement] les profits avec les laïcs ». Il donnait ordre aux commissaires aux œuvres pieuses (*kong-tö che*) de faire un inventaire des biens en dépôt et de les vendre après avoir réservé la part estimée nécessaire aux « biens permanents » (*tch'ang tchou*). « Ce sera là, disait-il, une mesure d'équité qui servira le bien commun [1] ».

Le terme de « richesses inépuisables » (*wou tsin ts'ai*) [2] emprunté aux traités de discipline indiens est employé en Chine pour désigner la part des biens permanents (*tch'ang tchou wou*) qui est consacrée aux prêts à intérêt. Des terres, des denrées ou de la monnaie sont parfois données à cette fin par les laïcs ou par les moines eux-mêmes. Les textes insistent sur le caractère inaliénable de cette propriété : la notion de biens permanents, restreinte à l'origine aux immeubles de la communauté [3], s'est étendue en effet en Chine aux biens fongibles et le terme de biens permanents a fini par désigner spécialement les denrées diverses et la monnaie emmagasinées dans les trésors des monastères [4]. Or, ce sont justement ces biens fongibles qui servent aux prêts et c'est un moyen courant pour assurer la perpétuité d'une fondation religieuse que d'en consacrer les biens aux « richesses inépuisables ».

Le *Song kao seng tchouan* [5] rapporte que le moine Chen-ts'eou, qui vécut de 744 à 817, se contentait de peu et vivait de façon ascétique. Une conduite aussi remarquable chez un religieux chinois faisait affluer vers lui les offrandes. Mais il les versait aussitôt parmi « les richesses inépuisables des biens permanents » (*tch'ang tchou wou tsin ts'ai*).

Un autre moine, du nom de Tao-piao (740-823), du monastère Ling-yin, avait constitué en faveur de sa communauté un important capital en sapèques, grâce aux certificats d'ordination (*tou-tie*) qu'il avait vendus [6]. Il put ainsi faire mettre en culture une étendue de terres dont le revenu annuel était de 10.000 *hou* de céréales [7] et il créa — sans doute sur le revenu de ces terres — un fonds de richesses inépuisables dont il fit don à sa communauté comme bien indivis [8].

Un grand fonctionnaire bouddhiste, Li Tch'eng [9], fit don, à la fin de l'ère *t'ien-pao* (756) de sa propriété de campagne (*pie chou* 別墅) au monastère Houei-lin « comme

(1) *Wen yuan ying houa*, k. 429.

(2) Ou de « biens inépuisables », *wou tsin wou*.

(3) Ci-dessus, p. 63.

(4) Les récits édifiants qui ont trait à l'aliénation des biens permanents ont très souvent pour thème la non restitution des dettes contractées sur les biens *tch'ang tchou*. Cf. p. 68.

(5) *Song kao*, k. 16, p. 807 *c*.

(6) Sur les ventes de certificats d'ordination à partir de la révolte de Ngan Lou-chan, ci-dessus, p. 49 et suiv.

(7) Étant donnée la région, celle de Hang-tcheou, il s'agit sans doute de 10.000 *che* de riz. Selon le chapitre économique du *Sin t'ang chou*, k. 54, la production moyenne en riz était de plus de 50 *che* par *k'ing* (3.000 litres par étendue de 5,4 ha). C'est donc à une superficie d'environ 200 *k'ing* qu'il faut penser.

(8) *Song kao*, k. 15, p. 803 *c*. Les faits en question datent sans doute de l'ère *ta-li* (766-779).

(9) Cf. *Kieou t'ang chou*, k. 187 *hia*, biogr. de Li Tch'eng. Li Tch'eng participa activement à la campagne contre Ngan Lou-chan et tomba aux mains des rebelles : c'est alors qu'il aurait fait don de sa propriété au Houei-lin sseu. Toute sa famille était bouddhiste et deux de ses fils se firent moines.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

richesse inépuisable, afin qu'elle servît aux besoins communs des religieux » *yi wei kong yong wou tsin ts'ai* [1].

On trouverait sans doute d'autres mentions de « richesses inépuisables » dans les biographies de moines célèbres et ailleurs. Celles-là suffisent à prouver que le terme et la pratique étaient courants à l'époque des T'ang [2]. Mais s'agit-il, dans tous les cas, d'opérations financières du même type? S'agit-il toujours de simples prêts à intérêts?

Il est possible que l'Inde — surtout par l'intermédiaire des pays bouddhisés de l'Asie centrale — ait introduit en Chine un nouveau procédé de prêt : le prêt sur gages qui apparaîtrait pour la première fois dans les monastères bouddhiques [3]. Ainsi, les communautés religieuses auraient-elles eu une certaine avance sur les laïcs en matière de technique financière.

Dans les explications que donne le Vinaya des Mūlasarvāstivādin sur les garanties à prendre au moment du placement des « biens inépuisables » chez les laïcs, il est fait état d'un gage (*tche* 質) [4]. Or si cet ancien mot n'était pas inconnu dans le domaine commercial, où il désignait un certain type de contrat, il semble qu'il ait été employé dans les traductions de textes bouddhiques pour désigner une réalité entièrement nouvelle. C'est qu'en effet le mot de *gage* peut répondre à deux institutions entièrement différentes. Il est manifeste que l'on a affaire avec le gage nommé *tche*, tel qu'il apparaît dans les Vinaya, à une contre-partie de la valeur du prêt; il doit même avoir, selon le Vinaya des Mūlasarvāstivādin, deux fois la valeur de l'emprunt [5]. La fonction économique de ce gage est reconnue et le système ne se conçoit guère que dans une économie où la monnaie est le seul moyen normal d'échange. La chose est moins sûre pour le gage nommé *tien* 典 dans certains contrats de l'époque des T'ang : l'objet engagé, loin d'être une valeur qui permettrait au créancier de se dédommager en cas de non exécution de la dette, paraît jouer le rôle d'une pièce à conviction. Le gage, dans ce cas, n'est pas une chose indifférente : c'est un objet strictement personnel qui engage moralement l'emprunteur. C'est du moins ce qu'on peut déduire du contrat cité ci-dessous [6], dans lequel une des parties laisse en gage sa marmite de fer :

[1] *Song kao*, k. 20, p. 839 *c*, biogr. de Yuan-kouang.

[2] Les bénéfices tirés de la location des boutiques (*ti-tien*) servaient aussi à des placements à intérêts. Cf. *Wen yuan ying houa*, k. 429, décret d'amnistie de la 5e année *houei-tch'ang* (845) : « D'après l'enquête confiée aux commissaires aux œuvres pieuses, j'ai appris que les riches monastères possèdent des boutiques en de nombreux endroits. Après avoir prélevé sur les recettes de ces maisons la part nécessaire aux « biens permanents », ils se servent du restant pour faire un trafic intense. Il n'est pas permis que les monastères accaparent ainsi les richesses et arrachent leurs biens à des gens qui n'en peuvent mais. » Les produits des terres des hôpitaux bouddhiques devaient également être placés à intérêt. Cf., ci-dessous, p. 218.

[3] Yang Lien-Sheng, *Money and Credit*, p. 6 : « The earliest known credit institution was the pawnshop, which first appeared in buddhist monasteries in about the Vth century ». L'affirmation est sans doute trop catégorique, car la Chine connaissait depuis longtemps les prêts de monnaie, mais il est vrai en revanche qu'il n'y avait pas de banques de prêts et que c'est au crédit des communautés bouddhiques qu'il faut porter leur création. Il y eut une double innovation : l'apparition des boutiques de prêts et celle d'un nouveau procédé d'emprunt.

[4] *Ken pen*, k. 22, p. 743 *a*, où il est donné une définition du gage. Cf. ci-dessus, p. 155.

[5] Ci-dessus, p. 156.

[6] Cf. p. 173.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

« S'il outrepasse la date limite sans rembourser son emprunt... il sera permis au créancier de se saisir de ses biens meubles et de ses autres biens (*kia tseu teng wou* 家資等物) pour s'indemniser [jusqu'à concurrence de] la valeur du blé et du millet [prêtés]. » Si le gage (*tien*) jouait ici le même rôle que le gage *tche*, l'appropriation définitive et la vente de l'objet engagé pourraient servir à elles seules à dédommager le créancier; elles seraient l'unique sanction nécessaire de la non exécution des conventions. Or non seulement le gage, ici, reste acquis au créancier, mais celui-ci ne peut s'indemniser entièrement qu'en confisquant à son profit une partie des biens de son débiteur. Le rachat du gage qui intervient normalement à l'échéance n'a pour but que de libérer entièrement le débiteur, non pas de lui éviter un dommage au cas où il laisserait les intérêts combler la marge qui sépare la valeur du prêt de celle du gage. Ainsi, c'est bien à deux types de gages différents qu'on a affaire avec les gages nommés *tche* et *tien*[1]. Et le prêt sur gage tel qu'il fonctionne dans les pays d'influence indienne constitue sans doute une innovation dont le caractère moderne est en contraste avec l'archaïsme très marqué de l'emploi du gage *tien*. Celui-ci a de fortes chances d'être une institution proprement chinoise.

Deux textes témoignent de la pratique des prêts sur gage dans les monastères bouddhiques dès la fin du Ve siècle. Ils donnent en même temps quelques indications sur le mécanisme de ces prêts :

« Le petit-fils de Tchen Fa-tch'ong[2], un nommé Tchen Pin, était connu pour sa moralité et très estimé dans son village. Un jour, il se rendit avec un paquet de chanvre au trésor du monastère de Tch'ang-cha[3], à la préfecture, et il le mit en gage contre de la monnaie. Par la suite, il revint pour racheter son gage et il trouva dans son paquet cinq onces d'or. Il les enveloppa dans son mouchoir et les fit parvenir au monastère. Les moines, très étonnés, dirent : « Ces derniers temps, quelqu'un est venu emprunter de la monnaie avec cet or. Trop occupé, il n'aura pu le reprendre. C'est ainsi que cet or a été perdu. Ils insistèrent pour que Tchen Pin en gardât la moitié, mais il refusa obstinément[4]. »

L'autre récit, dont les faits datent des années 482-483, figure dans le *Nan ts'i chou*[5] :

« Lorsque Yuan mourut, Tchou Tch'eng se rendit au monastère Tchao-t'i avec 11.000 sapèques pour y racheter une couverture de siège en peau de zibeline blanche, une pelisse en mauvais état et des cordons que l'empereur T'ai-tsou avait offerts en don à Yuan. Il racheta aussi le bonnet à oreilles de Yuan, son peigne en rhinocéros et le bœuf jaune sur lequel Yuan se faisait toujours transporter[6]. »

(1) Avec le temps, le sens de ces deux termes a tendu à se rapprocher. Sous les Song, *tien* semble être pratiquement synonyme de *tche*.

(2) Personnage qui fut sous-préfet dans la commanderie de Kiang-ling (préfecture actuelle de King-tcheou au Houpei) au cours de l'ère *yong-tch'ou* (420-422).

(3) Le Tch'ang-cha sseu était l'ancienne résidence privée du préfet de Kiang-ling, un nommé Teng Han, qui l'avait transformée en monastère.

(4) *Nan che*, k. 70, f. 5 *a*. Si on admet une moyenne de 30 ans par génération, ce récit se rapporte au dernier quart du Ve siècle.

(5) *Nan ts'i chou*, k. 23, f. 8 *b*, biogr. de Tchou Tch'eng.

(6) Ces différents biens avaient été mis en gage par Tchou Yuan, sans doute quelques années avant 482.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Les trésors de monastère fonctionnaient donc comme monts-de-piété. L'objet engagé était sans doute estimé à un prix inférieur à sa valeur réelle et le prêt consenti pour une durée indéterminée; dans un cas, il est dit que le gage est racheté « par la suite » et, dans le second, c'est seulement après la mort de son père que Tchou Tch'eng se rend au monastère. L'engagement était donc reconnu par un acte au porteur, transmissible de père en fils. Peut-être même cet acte pouvait-il être remis à un tiers. Il y avait là sans doute un grand progrès par rapport à la pratique classique des prêts chinois — celle des prêts agricoles [1] — dont le taux d'intérêt très élevé et la brièveté du terme faisaient un procédé incommode et qui ne pouvait donner lieu à un développement important. L'administration impériale, à l'époque des T'ang, avait réglementé les taux d'intérêt. Dans le cas des prêts sur gage (*tche kiu* 質 舉), l'intérêt ne devait pas dépasser le 5e de la valeur du capital :

« Pour les intérêts des prêts sur gage, l'intérêt ne doit pas excéder le 5e [par an]. L'administration ne permet pas que l'intérêt dépasse le capital ni qu'il y ait cumul des intérêts [2]. »

Au contraire, dans le cas d'un prêt ordinaire, l'intérêt pouvait être, légalement, du quart et, en fait, il semble qu'il ait presque toujours été de la moitié [3].

Les deux récits cités plus haut révèlent une des caractéristiques des emprunts sur gage : c'étaient des emprunts de monnaie. De même, c'est en monnaie que les gages étaient rachetés. L'expression *tche ts'ien* 質 錢, « emprunter des sapèques moyennant la remise d'un gage » est courante, de même que l'expression *tche kiu* qui a le même sens; en effet, le mot *kiu* semble s'appliquer spécialement aux emprunts de sapèques [4]. Les grands monastères et certains riches laïcs étaient seuls à posséder une encaisse monétaire suffisante pour avancer des sapèques à ceux qui se trouvaient à court de monnaie. D'autre part, il apparaît que les prêts de sapèques s'adressaient à une clientèle particulière, non pas celle des paysans qui cherchent à se procurer les semences nécessaires pour l'année ou les denrées indispensables pour subsister jusqu'à la prochaine récolte, mais aux classes déjà aisées de la société chinoise. En Asie centrale, c'est la bourgeoisie locale qui emprunte des sapèques aux monastères ou aux religieux : un contrat mentionne l'emprunt de 1.500 sapèques fait par une femme, l'épouse A-Souen sur les biens permanents d'un monastère [5]. Il est probable que la faculté de contracter des obligations n'était guère reconnue qu'aux femmes des classes supérieures; sans doute l'épouse A-Souen appartenait-elle à l'une des grandes familles de la localité.

La même remarque vaut pour un autre contrat du même type : « La ... année

(1) Sur les prêts agricoles, ci-dessous, p. 171-175.

(2) *Ta t'ang lieou tien*, texte cité par Michihata, *Otanigakuhō*, XIV, 1, p. 128.

(3) Ci-dessous, p. 171. « Depuis quelque temps, dit un décret du 16e jour du 2e mois de la 16e année *k'ai-yuan* (728) reproduit dans le *T'ang houei yao*, k. 88, dans les prêts publics et privés, l'intérêt exigé est très important, ce qui porte un grand tort aux classes pauvres. A partir de maintenant, dans tous les prêts [privés], il convient de n'appliquer qu'un taux d'intérêt du quart et, dans le cas de prêts publics (consentis par l'administration), du cinquième ». Ce décret figure également dans le *Ts'ö fou yuan kouei*, k. 159, f. 16 *b*.

(4) M. Balazs, *Traité économique du Souei chou*, p. 224, n. 172, penche pour cette interprétation que confirme le vocabulaire des contrats de prêts en Asie centrale.

(5) *Ancient Khotan*, appendice A, *Documents chinois*, trad. par E. Chavannes, nº 9.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

ta-li (766-779), ... la dame Hiu Sseu-che ayant un pressant besoin d'argent et ne sachant où s'en procurer ... [a mis en gage] un peigne ... pour un emprunt de 500 sapèques. Chaque mois, [cette somme produira un intérêt de ...] sapèques. La dame Hiu pourra ... prendre l'argent du capital et des intérêts pour racheter [son gage]. Si elle outrepasse le délai [fixé] sans le racheter, [les biens engagés] seront intégralement confisqués et il sera permis de les vendre. De peur qu'on ne soit pas de bonne foi, on a dressé ce contrat privé. Les deux parties en présence en ayant trouvé les dispositions justes et claires...

« Le propriétaire de la monnaie.
« La dame Hiu, 26 ans.
« Le co-emprunteur, son fils Tsin-kin, 8 ans.
« Le témoin [1]. »

Lorsque le moine d'origine scythe Dharmarakṣa arriva à Touen-houang, les premières familles (*kia tsou* 甲 族) de la ville, sachant qu'il était très riche, voulurent le mettre à l'épreuve en lui empruntant 200.000 sapèques [2]. A défaut de sapèques, ce sont des tissus que les grands ou moyens fonctionnaires empruntent aux monastères :

Li Yi-ki, assistant de la sous-préfecture de Che-fong [3] avait emprunté 10 pièces de toile aux « biens permanents » d'un monastère et il avait omis de les restituer [4]. Un fonctionnaire plus important, Fong Sseu, président du tribunal des censeurs (*yu-che tai-fou*) mourut de mort violente la 2e année *king-long* (708) pour avoir laissé courir une dette qu'il avait envers le monastère T'ai-p'ing : il était venu y emprunter de la monnaie, de l'huile et de la farine [5].

On le voit, les prêts n'étaient pas toujours remboursés. Il est possible que les monastères aient fait confiance à leurs débiteurs lorsqu'il s'agissait de grands personnages ou de fonctionnaires connus pour leur dévotion ou dont l'influence pouvait servir la communauté des religieux. Certains prêts même devaient être consentis sans contrat [6]. Dans tous les cas, il est sûr qu'une question de *crédit* joue dans ces opérations et on peut penser que les prêts importants n'étaient consentis qu'à ceux qu'on savait solvables et avec lesquels les relations étaient assez intimes. C'est, par suite, à une clientèle limitée, celle des fonctionnaires et des membres de l'aristocratie, celle des donateurs et des bienfaiteurs, que les monastères consentaient des prêts de monnaie ou de tissus, qui sont le substitut ordinaire de la monnaie de sapèques.

Les prêts sur gage continuèrent à être pratiqués par les communautés bouddhiques bien après que ce procédé se fût répandu dans le monde laïc [7]. Au XIIe siècle, Lou

(1) *Ibid.*, nº 6.
(2) *Kao seng*, k. 4, p. 347 *b*, biogr. de Fa-tch'eng.
(3) Actuel T'ien-t'ai-hien au Tchökiang.
(4) *Fo ki*, k. 39, p. 369 *a*, 2e année *yi-fong* (677). Cf., p. 68, la traduction de ce récit.
(5) *Song kao*, k. 5, p. 736 *a*, biogr. de Li-tsong.
(6) Les prêts consentis aux membres des hautes classes par le Trésor inépuisable du monastère Houa-tou ne donnaient pas lieu à la rédaction d'un acte. Cf. ci-dessous, p. 205.
(7) A l'époque des T'ang, les *tche k'ou* 質 庫 figurent souvent parmi les biens des riches particuliers. La princesse T'ai-p'ing, célèbre pour ses immenses richesses, en possédait. Cf. *Kieou t'ang chou*, k. 183, biogr. de Wou Tch'eng-sseu.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Yeou signale qu'il existe des trésors de prêts sur gage dans les monastères et que ceux-ci portent un nom spécial :

« Aujourd'hui, écrit-il [1], on institue souvent [dans les monastères] des trésors qui servent à faire des prêts de sapèques avec gage (*tche ts'ien*). On les appelle des « trésors de longue vie » (*tch'ang cheng k'ou* 長生庫). »

Deux textes relatifs aux Trésors de longue vie sous les Song paraissent indiquer que les capitaux de ces trésors étaient constitués grâce aux contributions individuelles des religieux :

« Bien qu'il y eût dans les salles de cet établissement des chefs de salle pour tout régler, on manquait encore de lampes constamment entretenues (*tch'ang ming teng* 長明燈). On fit donc une souscription dans la communauté et elle rapporta 33 ligatures que l'on versa dans un trésor de longue vie. On institua un « bureau des lampes et de l'huile » (*teng yeou sseu*) dont le rôle était de veiller à la conservation de ce capital d'année en année. Ce bureau achetait de l'huile grâce aux intérêts qu'il tirait de placements successifs. Les chefs de salle purent même installer des lampes permanentes en émail dans leurs salles en plus des lampes ordinaires. Il était prévu que le trésorier (*k'ou-tseu*) devait présenter chaque mois ses registres à l'examen et à la signature de l'abbé (*fang-tchang*) et des moines-administrateurs (*tche che*) [2]. »

« Au Lo-han yuan, écrit d'autre part Hong Mai [3], dans le monastère Yong-ning [4], les novices ont constitué avec leur argent personnel une cagnotte qui a permis d'ouvrir une banque de prêts sur gages (*tche k'ou*) et ils accumulent les intérêts afin de s'acheter des certificats d'ordination (*tou tie*) [5]. On appelle cette banque « trésor de longue vie ». Dans toutes les agglomérations du lac P'ouo-yang, les communautés de dhyāna ou de vinaya, sans distinction, pratiquent ce système. Les moines qui administrent le trésor du Lo-han yuan avaient préposé aux comptes un de leurs coreligionnaires nommé Tche-hi. Le 29e jour du 4e mois de la 3e année *k'ing-yuan* (1197), au moment d'apurer les comptes, en passant en revue les objets placés sur les étagères, il s'aperçut qu'il manquait une épingle de tête en or... »

Jusque sous les Song, cependant, le terme de *tch'ang cheng* n'est guère employé. Une des rares mentions qu'on en ait figure dans le *Kao seng tchouan;* encore le sens exact de l'expression n'est-il pas clair :

« Dès son enfance, Seng-houei se plaisait à pratiquer les œuvres pieuses (*kong-tö*). Au cours de l'ère *yi-hi* (405-418, sous les Tsin), il mit en pratique le *tch'ang-cheng* (« la longue vie ») et fonda un monastère au hameau de P'o, dans le territoire de la capitale [6]. »

(1) *Lao hio ngan pi ki* 老學庵筆記, k. 6.
(2) *T'ai tcheou kin che lou* 臺州金石錄, k. 7, stèle Song pao tsang yen tch'ang ming kai.
(3) *Yi kien tche kouei* 夷堅支癸, k. 8.
(4) A P'ouo-yang, au Kiangsi actuel.
(5) L'achat de ces diplômes officiels devint obligatoire pour les religieux à partir du milieu du VIIIe siècle. Ci-dessous, p. 49.
(6) *Kao seng*, k. 13, p. 410 *b*, 27, biogr. de Seng-houei.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Le rapprochement des propositions suggère que c'est grâce au *tch'ang cheng*[1] que Seng-houei put fonder ce lieu de culte.

Un des traits les plus notables des Trésors de longue vie pourrait bien être la souscription des membres d'une mutuelle financière, pratique que l'on voit encore fonctionner à l'époque moderne dans certaines associations villageoises[2]. Les trésors de longue vie évoquent ainsi une des institutions les plus intéressantes du bouddhisme chinois : celle des associations de fidèles et de religieux[3].

* * *

On a indiqué que les grands établissements bouddhiques avaient satisfait aux besoins de deux sortes de clientèles : hautes classes d'une part, paysannerie d'autre part, et cela au moyen de prêts dont les principes paraissent avoir été entièrement différents. Les premiers sont, d'une façon générale, des prêts de monnaie ou de tissu. Ils peuvent comporter la remise d'un gage (*tche* 質) dont la valeur est supérieure à celle de l'emprunt. Il arrive que l'acte ne fasse pas l'objet d'un contrat écrit : on s'en remet à la bonne foi de cette clientèle particulière. Les seconds prêts sont des prêts en nature, le plus souvent en grain, blé ou millet. Ils sont consentis pour une année agricole, par conséquent à court terme (de 7 à 8 mois), et leur taux d'intérêt est très élevé (50 p. 100) : c'est à la paysannerie qu'ils s'adressent. Le volume de la monnaie en circulation est resté toujours nettement inférieur aux besoins d'une économie entièrement monétaire. Les zones où la monnaie est en suffisance sont celles où les activités proprement commerciales sont le plus développées : grandes villes du Nord et du bassin du Kiang-tseu, port de Canton. Ce ne sont pas des sapèques mais les semences et les provisions nécessaires jusqu'à la récolte que les paysans cherchent d'abord à se procurer.

La richesse en grains de certains établissements bouddhiques leur permet de

(1) Peut-être grâce à des souscriptions levées parmi les religieux et les laïcs et grâce au placement à intérêt du capital?

(2) Voir ci-dessous, p. 263.

(3) Cf. ci-dessous, p. 251 *sq.*

D'après M. YANG LIEN-SHENG, *HJAS*, vol. XIII (juin 1950), le terme de *tch'ang cheng k'ou* (l'expression complète devrait être, semble-t-il : *tch'ang cheng ts'ien k'ou* 長生錢庫 « trésor de monnaie de longue vie »; cf. *Yao lan*, k. *hia*, p. 304 *b*, où figure l'expression *tch'ang cheng ts'ien*), n'est qu'une désignation courante des trésors de monastère. Mais il convient d'ajouter qu'elle n'apparaît pas avant l'époque des Song et il est probable que c'est seulement à cette époque que les termes de *tch'ang cheng k'ou* et de *tche k'ou* 質庫 ont pu devenir synonymes. Les trésors de prêts sur gages ne sont pas normalement constitués à la suite d'une souscription.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

maintenir dans un état de sujétion permanent non seulement les serfs qui sont à leur service, mais la paysannerie libre établie aux environs du monastère. A vrai dire, les textes ne parlent guère de ce rôle, fort important, de grandes banques agricoles que jouaient en Chine les plus riches établissements religieux : la chose allait de soi et n'avait pas de quoi retenir l'attention des contemporains. Mais les manuscrits retrouvés à Touen-houang abondent en contrats de prêts, en requêtes demandant des avances en céréales qui révèlent la puissante influence économique et sociale que devaient avoir dans certaines régions les grands monastères bouddhiques.

On a vu déjà que les monastères du Chansi, à l'époque des Familles du Saṃgha, vers la fin du Ve siècle et, après que l'institution eut dégénéré, au VIe siècle, consentaient des avances en millet aux agriculteurs à des taux très avantageux pour les communautés bouddhiques et pour les grands fonctionnaires monacaux qui détournèrent le système à leur profit [1]. La technique de la conservation des grains, des considérations économiques aussi, et certaines habitudes sociales ont fait que la Chine n'a connu que les greniers très importants : greniers publics, greniers collectifs et greniers des riches propriétaires. A Touen-houang, les greniers du monastère Tsing-t'ou devaient contenir, semble-t-il, plus de 700 *che* de céréales (400 hl.). Et on peut admettre que les 17 établissements bouddhiques de la région de Cha-tcheou détenaient en réserve près de 5.000 hectolitres de céréales [2]. D'ordinaire, le paysan, après avoir dépensé ses maigres provisions au moment des fêtes du nouvel an, se trouve entièrement démuni au printemps. Cette imprévoyance, qui est encouragée par le caractère toujours précaire de son existence, fait partie de son style de vie. D'ailleurs, les prêteurs ne manquent pas. A Touen-houang, les paysans empruntent le plus souvent au monastère voisin. S'ils sont serfs et cultivent les terres de l'établissement, ils lui adressent une simple requête, en s'engageant « à rendre au double » s'ils n'ont pu restituer l'avance consentie au moment de la récolte [3]. Mais s'il s'agit d'un serf appartenant à un autre monastère l'opération fait l'objet d'un contrat :

« Le 15e jour du 4e mois de l'an..., Yen-kiun, chef de famille [dépendant] de monastère (*sseu hou*) à Cha-tcheou, ayant besoin d'une certaine quantité de grain et ayant cherché [sans résultat à se la procurer], est allé emprunter sur les comptes bouddhiques (*fo tchang so* 佛帳所) du monastère Ling-t'ou 3 *che* de blé comptés en *cheng* chinois. Il demande que, pour ce blé, la [date de] restitution soit fixée à la fin du 8e mois, en automne. S'il dépasse cette date sans avoir restitué cette avance, il demande que, pour ce blé..., on fasse état de ce contrat... [4], pour qu'on se saisisse de son mobilier et de ses diverses provisions (*kia tseu tsa wou* 家資雜物) qui serviront à rembourser le prix du blé. S'il est lui-même en voyage (« à l'Est ou à l'Ouest ») ou décédé, on exigera des garants qu'ils fassent la restitution à sa place. De peur qu'on ne soit pas de bonne foi, on a établi ce contrat et écrit ce papier qui servira de preuve :

« — l'emprunteur du blé, Yen-kiun, 30 ans;

(1) Ci-dessus, p. 100 et ci-dessous, p. 178.

(2) Sur l'encaisse des monastères de Touen-houang, ci-dessous, p. 184-188.

(3) Voir ci-dessus, p. 106.

(4) Auprès de l'administration laïque? La formule employée ici est : *tsiang ts'eu k'i wei ling lieou* 將此契爲令六 qui signifie sans doute que le contrat aura force exécutoire. Le caractère *lieou* 六 est un homophone du caractère correct qui est inconnu.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

« — le garant, Lieou Kouei-tseu, 20 ans;
« — le garant;
« — le témoin, le moine Fa-ying;
« — le témoin, l'abbé T'ang;
« — le témoin, [le moine] Tche-yuan [1] ».

L'emprunteur dépose parfois un gage, ce qui n'empêche pas d'ailleurs la saisie de ses meubles en cas de non remboursement [2] :

« Le 6e jour du 2e mois de l'an *sseu*, le chef de famille du monastère P'ou-kouang, Li Sseu-sseu, ayant besoin de grains de semence et d'une provision de céréales, a demandé qu'on lui fournisse sur les biens permanents du monastère Ling-t'ou 4 *che* chinois de blé et 8 *che* chinois de millet. Il laisse en gage (*tien* 典) une marmite de fer d'une contenance de 2 *cheng*. Ce blé et ce millet seront restitués intégralement dans le courant du 8e mois, en automne. S'il dépasse cette date sans faire la restitution, ... il sera permis de se saisir de son mobilier et de ses autres biens pour les consacrer au remboursement du prix du blé et du millet. S'il est lui-même décédé, [on ordonnera] aux garants de faire la restitution à sa place. De peur qu'on ne soit pas de bonne foi, on a établi ce contrat qui servira de preuve par la suite :

« — l'emprunteur du blé et du millet Li Sseu-sseu (empreinte d'un sceau circulaire, en rouge, de 2 centimètres de diamètre) [3];
« — le garant, son fils T'ouen-t'ouen (empreinte d'un doigt encré);
« ... [4] ».

Ces emprunts ne comportent pas d'intérêt. Il s'agit de simples avances et le terme employé dans ces contrats, celui de *pien* 便, « mettre à la disposition », l'indique bien. L'emprunt à intérêt est exprimé par les termes de *tai* 貸 ou de *tai pien* 貸便 [5]. On voit donc que les serfs de monastères, les « paysans faisant partie des biens permanents » (*tch'ang-tchou po-sing*) [6] jouissaient d'un régime de faveur, même lorsqu'ils s'adressaient aux établissements dont ils ne dépendaient pas directement. Cette sorte de protectionnisme était fondée sans doute sur l'entente qui régnait entre tous les monastères de Touen-houang.

(1) S. 1475, v° (9). Document édité par NABA dans *Shinabukkyōshigaku*, II, 4 (1938).

(2) Cf. ci-dessus, p. 167.

(3) L'usage de sceaux personnels dans les contrats est exceptionnel, et les cachets circulaires semblent être d'origine tibétaine.

(4) P. 2686 v°. Édité par NABA, *ibid.* Cf. également NIIDA, *Tōsō hōritsu bunsho no kenkyu*, p. 366-367.

La clause qui prévoit que l'emprunt sera doublé si le remboursement n'est pas fait à l'échéance semble sous-entendue dans les deux contrats ci-dessus. Elle apparaît dans l'acte suivant, S. 1475, v°, f. 11, édité par NABA, *ibid.* : « Le 12e jour du 4e mois de l'an... la famille (*jen-hou*) So Man-nou n'ayant pas de grains... s'est adressée au monastère Ling-t'ou pour qu'il lui fournisse sur les denrées de son compte boud-dhique (*fo tchang*) 2 *che*, comptés en *teou* chinois, de blé. Il demande que la restitution intégrale de ce blé soit fixée au [8e mois]. S'il dépasse cette date, il demande qu'on double [la quantité à restituer]. Il sera permis de se saisir de son mobilier et de ses biens divers qui seront consacrés au remboursement du prix du blé... ».

(5) Du moins lorsqu'il s'agit de denrées, car l'emprunt de monnaie est exprimé par les termes *kiu* 舉 ou *ts'iu* 取.

(6) Ci-dessus, p. 101 et suiv.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Cependant, la plupart des prêts, ceux qui sont consentis aux paysans libres, constituent des opérations usuraires. Le taux d'intérêt est toujours de 50 p. 100 au moment de la récolte. En revanche, les emprunts ne portent que sur de petites quantités : les entrées en blé au titre des prêts, *li-jouen jou* 利潤入, au monastère Tsing-t'ou, se montaient au total de 128 *che*[1] pour l'année 924[2], mais, dans le détail, c'est à une multitude de petits emprunts que l'on a affaire. Le plus souvent, ils sont de quelques *teou* (le *teou* représente environ 6 litres) et il est rare qu'ils atteignent plusieurs *che*. Outre le blé et le millet, ce sont le chanvre et le soya qui sont l'objet de ces emprunts.

Le fait est curieux : il n'y a pas trace de contrats d'emprunts à intérêts faits aux greniers des monastères dans les manuscrits de Touen-houang, ou tout au moins il n'y avait pas lieu, semble-t-il, à la rédaction d'un acte isolé dans chaque cas. Pour des raisons de commodité, les prêts sont consignés sur certains registres de dépenses des monastères et sans doute ces écritures faisaient-elles preuve à elles seules[3].

Les administrateurs des greniers prennent alors le soin d'indiquer le domicile de l'emprunteur ou ses liens de parenté avec d'autres personnes. De plus, l'intéressé signe — la signature est le plus souvent réduite à une simple croix ou à un signe simple — à moins que, n'ayant pu s'engager lui-même, il ait fait signer à sa place un garant (*k'eou tch'eng jen* 口承人) :

« Li Hing-touan a emprunté (*tai* 貸) 1 *che* de soya [qui a produit] à l'automne 1,5 *che* ».

« Tchang Ho-tseu a emprunté 1 *che* de soya [qui a produit] à l'automne 1,5 *che* ». Une note ajoute cette précision : « C'est le frère cadet du fabricant d'huile (*leang-hou*) Tchang Tch'ou-tseu ».

Ailleurs, c'est le domicile des emprunteurs qui est spécifié :

« Il habite à l'Est de la grande rue, devant le monastère ».

« Il habite le quartier de la famille K'iu ».

« Il habite au Sud de la maison du *tou-t'eou* Yang[4] ».

Le volume des opérations de prêt, au monastère Tsing-t'ou, est considérable. En 930, sur un total de 136 *che* de blé et de millet entrés dans ses greniers, plus de 60 *che* (36 hl. environ) provenaient des intérêts de placements. Si on y ajoute les intérêts produits par les prêts de soya et de chanvre, on peut admettre que le Tsing-t'ou sseu

(1) Il s'agit là probablement des intérêts nets, car aucun prêt n'est signalé au chapitre des sorties dans ces comptes du monastère Tsing-t'ou.

(2) P. 2049 v°, rapport de gestion du moine Pao-hou.

(3) On s'expliquerait ainsi, en supposant que la même pratique avait cours dans les prêts consentis aux Familles du Saṃgha, les falsifications auxquelles donnaient lieu ces opérations. Cf. ci-dessus, p 100. Les contrats sont en effet normalement rédigés en double et chaque partie conserve un exemplaire L'usage de l'inscription des prêts sur les registres des particuliers évoque l'usage analogue de l'inscription sur les *tabulae accepti et expensi* dans la Rome ancienne.

(4) P. 3234 v°, f. 25 et suivantes, comptes du monastère Tsing-t'ou. Prêts en chanvre et en soya faits en 944, sous la gestion de Kouang-tsin au grenier de l'Ouest. Une liste du même genre figure dans P. 2953 v°. L'arrondissement rural (*hiang*) où demeurent les emprunteurs est indiqué : Yu-kouan, Chen-cha, Long-lo, Ts'eu-houei, Hiao-kou, etc... Dans cette liste incomplète sont mentionnées une cinquantaine de personnes. Il y a parmi elles deux religieux et trois paysans des biens permanents (*tch'ang-tchou po-sing*), ce qui prouve que ces serfs ne bénéficiaient pas toujours de simples avances en grain sans intérêt.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

tirait de l'usure plus du tiers de ses revenus [1]. On conçoit que les établissements bouddhiques, dont les revenus étaient assurés essentiellement grâce à des placements à intérêt, aux offrandes des fidèles et à l'exploitation d'immeubles (boutiques et moulins), n'aient pas fait porter leurs efforts sur la production. Les terres ne sont pas la source principale de richesses. C'est une économie parasitaire mais qui a cependant sa place dans ce pays de civilisation agricole. Les prêts aux cultivateurs, lorsqu'ils ne sont pas assurés par l'administration impériale, doivent l'être par les riches particuliers : ils le furent aussi par les monastères dès le Ve siècle.

* * *

Prêts consentis par les moines.

En plus des classes privilégiées et de la paysannerie, les religieux constituent une troisième catégorie d'emprunteurs. Leur situation les apparente au premier groupe de débiteurs et s'ils empruntent c'est à des conditions identiques : les prêts sont à long terme et l'on compte plus sur leur bonne foi et leur piété que sur des procédés de coercition pour obtenir le remboursement des dettes. D'ailleurs l'exécution judiciaire des dettes ne paraît pas admise lorsqu'il s'agit de fonctionnaires ou de nobles, et les moines, pour tous les délits d'ordre mineur, échappent à la juridiction laïque [2].

Le *Fo tsou t'ong ki* rapporte quelques anecdotes relatives à des emprunts faits par les religieux aux biens permanents :

Le moine Hiuan-siu rencontra aux enfers son compagnon de cellule, le śramaṇa Tao-ming de Siang-tcheou, qui y expiait la faute d'avoir omis de rendre, avec intérêts, un emprunt de bois de chauffage qu'il avait fait sur les biens *tch'ang tchou* de son monastère. Pour mettre fin à son supplice, Tao-ming l'implora d'acheter cent fagots pour les reverser en son nom aux biens permanents à la place de l'unique fagot emprunté [3].

Le thème de la dette envers les Trois Joyaux non remboursée et qui a pour conséquence la renaissance comme animal, comme esclave ou comme être infernal est fréquent dans le folklore bouddhique des Chinois. Dans tous les cas, les débiteurs mis en scène sont ou bien des fonctionnaires ou bien des moines. On peut donc admettre que, pour ces catégories d'emprunteurs, on n'avait pas recours à la saisie des biens,

(1) Il est difficile de donner un chiffre exact parce qu'on ne sait pas la valeur respective des différentes denrées. De plus, il est probable que la proportion des différents revenus variait selon les établissements.

(2) Cf. *Che lao tche*, f. 7 *b*, 5; *Fo ki*, k. 40, p. 375 *a-b*, 29e année *k'ai-yuan* (741); et *Po-tchang ts'ing kouei yi ki*, loc. cit., ci-dessus, p. 27.

(3) *Fo ki*, k. 39, p. 361 *c*, année 606.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

qu'on se fiait nécessairement à leur bonne foi et, d'autre part, que ces prêts à long terme étaient réservés aux religieux et aux personnes des hautes classes.

Dans les manuscrits de Touen-houang figure un document qui a trait à des emprunts faits par les moines aux biens permanents. C'est un état de remboursement de dettes intitulé *Leang fa t'ouan jou tchai wen chou* 梁法團入債文書 [1] et qui est daté du 29e jour du 1er mois d'une année *sin-hai* [2].

« Chan-yin verse [aux biens permanents] 78 *tch'e* de toile (*pou*) qui équivalent (*tchouen* 准), en blé ou millet, à 78 *teou*, pour rembourser 39 *teou* de chanvre jaune [3].

« Yuan-t'ong verse 75 *tch'e* de lainage (*ho pou* 褐布) qui équivalent à 8 *che* de blé ou de millet pour rembourser... *che* de chanvre jaune.

« Yuan-wei verse deux racines d'orme qui équivalent à 6 *che* de blé ou de millet et 40 *tch'e* de lainage à vendre aux enchères (? *tch'ang ho* 昌褐) qui équivalent à 4 *che* de blé ou de millet. Le prix du bois et du lainage est pour rembourser 5 *che* de chanvre jaune ».

Les moines Pao-jouei et Pao-touan versent aux biens permanents divers articles dont une marmite en cuivre servant de gage chez des gens (? *jen chang tien-wou t'ong kouo-tseu* 人上典物銅鍋子). Tous ces articles ont été versés au trésor (*k'ou nei*) en présence de la communauté. On a les signatures des cinq moines ayant emprunté du chanvre aux biens permanents.

Le même document porte ensuite une autre liste de remboursements faits par cinq autres moines, le 9e jour du 6e mois, à la suite d'emprunts de blé et de millet. Ces emprunts étaient de 40 *teou*, 38 *teou*, 40 *teou*, 15 *teou* et 24 *teou* [4].

Il n'est pas dit que ces emprunts aient comporté un intérêt et il est vraisemblable au contraire que les moines empruntent aux biens permanents afin de pouvoir prêter à leur tour aux laïcs [5].

* * *

Suivant la doctrine des traités de discipline les moins rigoristes, l'essentiel, en matière d'activités commerciales, est d'éviter les contacts dégradants. Il faut agir par personnes interposées. De même, ce n'est pas la propriété de ses biens mondains qui est interdite au bhikṣu, mais leur possession et leur usage immédiat. Ainsi, la solution adoptée par Upananda, selon un ouvrage de Vinaya, pour s'enrichir impunément est bien dans la logique des traités de discipline :

« Il y avait un laïc qui avait reçu commission d'Upananda pour une affaire de vête-

[1] On ne voit pas quel est le sens du terme *leang fa t'ouan*, mais il fait manifestement allusion aux pressoirs à huile : peut-être les religieux en question ont-ils emprunté du chanvre au monastère afin de se procurer de l'huile?

[2] Cette pièce doit dater très probablement, étant donnés l'écriture et le papier, du IXe ou du Xe siècle.

[3] Le *teou* de chanvre valait donc 2 *teou* de blé ou de millet et le *tch'e* (30 cm.) de toile valait 1 *teou* (6 l.) de céréales.

[4] P. 3631 vo.

[5] Voir ci-dessous.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

ments. Tous deux étaient en bons termes et se recevaient souvent l'un chez l'autre. Or Upananda était un homme avisé, chanceux et fort riche et il avait coutume de remettre des biens précieux à ce laïc afin qu'il les fît fructifier... [1]. »

D'ailleurs, la morale des Vinaya est une morale de l'intention :

« Si un bhikṣu a acheté par intérêt et ne revend pas par intérêt, il y a péché (*duṣkṛta*) [au moment de l'achat]. S'il n'achète pas par intérêt mais revend par intérêt, il y a péché [au moment de la vente] [2] ».

« Un bénéfice fait sans intention de bénéfice ne constitue pas un péché [3]. »

Chez les Mūlasarvāstivādin, les moines placent eux-mêmes à intérêt les « biens inépuisables » du Saṃgha chez les laïcs [4] et il semble que la même pratique ait eu cours dans les monastères chinois :

Dans un compte de monastère de Touen-houang figure cette indication :

« [denrées] actuellement remises aux moines pour qu'ils en tirent des intérêts (*hien tsai fou seng chang tch'ou li* 見在付僧上出利) :

« — blé : 58,5 *che;*

« — millet : 50 *che;*

« — soya : 50,4 *che;*

« — chanvre : 50,4 *che.*

« [denrées] empruntées chez les moines, 僧上貸便 :

« — chanvre : 17,6 *che,*

« — soya : 8,6 *che;*

« — millet, 7,7 *che* [5]. »

Ce rôle d'intermédiaires que jouaient les moines en faveur de leur communauté et les facilités qu'accordait une morale de l'intention devaient faire naître chez eux une vocation d'usuriers. Dès les débuts du développement des communautés bouddhiques en Chine, des pratiques contraires à l'enseignement des Vinaya devaient être admises. Elles étaient sans doute encouragées par l'exemple des religieux de l'Asie centrale, où les monastères servaient de relais pour les caravanes et de grands centres bancaires. A la fin du IIIe siècle, le moine scythe de Touen-houang Dharmarakṣa passe pour avoir possédé une immense fortune [6].

En principe, les placements sont faits en faveur des Trois Joyaux. Il y avait là pour les emprunteurs double avantage : celui du prêt et celui d'une œuvre pie. Après avoir rappelé que les moines ne doivent pas posséder de « biens impurs » (*pou tsing wou*), comme l'exigent les Vinaya, le Directeur des śramaṇa (*cha-men t'ong*) Houei-chen ajoute dans son rapport de 509 [7] :

« Depuis quelque temps aussi, les moines et les nonnes font parfois des prêts

(1) *Sa-p'o-to p'i-ni p'i-p'o-cha* (*Vinayavibhāṣā* des Sarvâstivadin), T. 1440, k. 5, p. 532 *c*.

(2) *Che song*, k. 7, p. 53 *a*, 1-2.

(3) *Ken pen*, k. 22, p. 744 *a*, 2.

(4) Ci-dessus, p. 156.

(5) P. 4542.

(6) Ci-dessus, p. 169.

(7) *Che lao tche*, f. 7 *b*. La Cour des Wei et le haut clergé qui fait partie de l'entourage immédiat de l'empereur sont les tenants d'une tradition rigoriste qui est depuis longtemps dépassée par les faits.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

à intérêt avec leurs richesses personnelles sous le prétexte de [servir les] Trois Joyaux (*houo yin san-pao tch'ou-tai sseu ts'ai* 或因三寶出貸私財). A partir de maintenant cela est interdit ».

Il y a un point que Houei-chen ne précise pas dans son rapport mais qui apparaît clairement dans les exemples qu'on peut recueillir au cours de l'histoire : ce ne sont pas tous les religieux bouddhistes qui pratiquent l'usure, mais seulement certains d'entre eux, les plus riches et ceux qui ont des postes importants dans la hiérarchie monacale [1] : sous les Wei du Nord, les *cha-men t'ong* et les *karmadāna* (*wei-na*) des bureaux du Saṃgha (*seng ts'ao*) dans les préfectures et les garnisons, les abbés et les autres dignitaires des monastères à toutes les époques ainsi que les moines que leurs fonctions temporaires (celle de préposé aux comptes en particulier) avaient bien placés pour s'enrichir.

On se rappelle les exactions commises par les karmadāna Seng-hien et Seng-p'in [2]. Les contrats étaient maquillés, l'intérêt dépassait parfois le capital et les paysans emplissaient les rues de leurs murmures de haine. C'est une tradition chez ces dignitaires du Saṃgha que de chercher à s'enrichir par l'usure. Sous les Ts'i du Nord, vers le milieu du VIe siècle, on retrouve une figure de ce genre :

« Le moine Tao-yen était directeur des śramaṇa de Tsi-tcheou. Ses richesses étaient immenses et il en tirait de gros intérêts dans la commanderie. Il obtenait toujours [l'aide] de l'administration de cette commanderie ou des sous-préfectures pour faire rentrer ses créances. Lorsqu'il venait voir [le préfet Sou K'iong] avec l'intention de faire réclamer son dû, celui-ci comprenait tout de suite où il voulait en venir. Ainsi, chaque fois que Tao-yen lui rendait visite, il bavardait avec lui et le questionnait sur le principe transcendant [et faisait preuve à son égard de la plus grande déférence] [3]. De sorte que Tao-yen, qui était venu pour parler dettes et chiffres, ne trouvait pas le moyen de placer un mot à ce sujet. Ses disciples lui demandaient comment [il pouvait se faire qu'il ne parvînt pas à rentrer en possession de ses fonds] [3] et Tao-yen leur répondait : « Chaque fois que je rends visite à son Excellence, elle s'arrange pour m'entraîner vers les hautes cimes. Comment pourrais-je alors discuter de questions terre à terre? [4] ».

On voit l'importance du trafic, puisque les placements étaient faits à l'intérieur du vaste territoire d'une commanderie. La liberté de déplacement dont jouissaient en fait les moines chinois devait les servir dans ces opérations. Mais ce texte invite à faire une remarque d'ordre plus général. L'exécution des dettes, lorsque le débiteur a laissé passer l'échéance sans rembourser son créancier, est du ressort de l'administration laïque [5]. Cependant, les fonctionnaires intéressés peuvent montrer dans cette affaire quelque indolence ou faire preuve, au contraire, de bonne volonté. Pour Tao-yen, dit-on, mis à part le procédé malicieux auquel Sou K'iong avait recours, on était

(1) C'est tout un, puisque le pouvoir donne accès aux richesses.

(2) Ci-dessus, p. 100.

(3) Addition du *Pei ts'i chou.*

(4) *Pei che,* k. 48, f. 4 *b*-5 *b*. Texte parallèle dans *Pei ts'i chou,* k. 46, f. 3 *b*-4 *b*. Sou K'iong mourut en 581.

(5) Cf. *T'ang lu chou yi,* k. 26, § 10, f. 5 *b*.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

plutôt accommodant : c'est que les moines riches et influents sont des personnages à ménager [1].

De nombreux contrats de prêts nous sont parvenus, de la région de Khotan et de Touen-houang, qui constituent pour l'histoire de l'économie et du droit chinois un matériel d'un prix inestimable. Très souvent, dans plus de la moitié des cas, les prêts sont consentis par des religieux [2]. Ces religieux ont d'ordinaire des postes ou des titres qui les distinguent des simples moines : abbés (*sseu-tchou*), doyens (*chang-tso*), maîtres de dharma et de vinaya (*fa-lu*). On l'a souligné, il n'y a qu'un petit nombre de religieux assez riches pour prêter à intérêt. Quant aux emprunteurs, ils appartiennent à toutes les classes de la société : soldats, paysans, gens de la bourgeoisie locale.

Dans la région de Khotan, au VIIIe siècle, les sapèques n'ont pas encore disparu, comme c'est le cas à Touen-houang, aux IXe et Xe siècles. Dans deux contrats retrouvés à Dandān-Uiliq [3], le prêteur est un moine du monastère Hou-kouo [4] et les sommes prêtées sont importantes : dans un de ces actes, le moine en question, nommé K'ien-ying, avance 1.000 sapèques et dans le second 17 *che* de millet. D'après les comptes de monastère retrouvés à Mazār-tāgh et qui datent de la première moitié du VIIIe siècle, le *che* de millet valait 150 sapèques. C'est donc à plus de 2.500 sapèques que se montait la valeur de ce second prêt.

« Le 12e jour du 7e mois de la 3e année *kien-tchong* (782), le soldat Ma Ling-tchouang ayant un besoin pressant d'argent et ne trouvant aucun moyen de s'en procurer, s'est adressé à K'ien-ying, moine du monastère Hou-kouo et lui a emprunté (*kiu* 貸) 1.000 pièces de monnaie. Cette somme produira un intérêt mensuel de 100 sapèques. Si K'ien-ying a lui-même un besoin pressant d'argent, il demandera à Ma Ling-tchouang de lui rembourser intégralement le capital et les intérêts. Si Ma Ling-tchouang est [à ce moment] incapable de le faire, il sera permis à K'ien-ying de saisir les biens meubles, les bœufs et animaux de Ling-tchouang pour compenser la valeur de la monnaie. Ce qui dépassera cette valeur, il ne le réclamera pas. De peur qu'on ne soit pas [de bonne foi], on a dressé ce contrat privé. Les deux parties en ayant trouvé les dispositions justes et claires ont apposé l'empreinte de leurs doigts pour servir de marque.

« — le maître de la monnaie;

« — l'emprunteur (*kiu ts'ien jen*), Ma Ling-tchouang, 20 ans;

(1) Autre fait à signaler et qui a trait à la psychologie des moines chinois : ceux qui entendent le mieux leur rôle de moine ne dédaignent pas de se livrer, en marge de leurs activités religieuses, à des opérations purement mondaines. Ils ont le sentiment des limites qui séparent les choses religieuses des choses profanes. Tao-yen ne saurait s'occuper de ses intérêts matériels après avoir discuté des plus hauts mystères du bouddhisme. Mais l'incompatible est conciliable à la condition que chaque genre d'activité ait lieu en son temps.

(2) Cette circonstance pourrait s'expliquer, à Touen-houang, par le fait que ce sont des bibliothèques de monastères qui ont été découvertes aux grottes des Mille Buddha. Mais il est probable que les moines avaient plus de fonds disponibles que les laïcs et qu'ils comptaient plus de scribes.

(3) Ce site se trouve au Nord-Est de Khotan, dans le désert de Taklamakān. Les documents trouvés à cet endroit s'échelonnent de 768 à 790. A cette époque, le Turkestan oriental était encore sous influence chinoise mais n'avait plus aucun contact avec le gouvernement central.

(4) Cf. p. 124, autre document qui provient de ce monastère.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

« — la personne qui emprunte avec lui (*t'ong ts'iu jen*) [1], sa mère, la seconde fille Fan, 50 ans;

« — la personne qui emprunte avec lui, sa sœur cadette, la seconde fille Ma, 12 ans [2]. »

Dans le second acte où figure le même religieux, l'emprunteur est un fonctionnaire local :

« La 17e année *ta-li* (782) [3]... [Ho Hin-yue] ayant un pressant besoin de grains et ne sachant [où en trouver], s'est adressé à K'ien-ying, moine du monastère Houkouo pour lui emprunter (*pien* 便) 17 [*che*] de millet. Pour ce grain, Ho Hin-yue a lui-même fixé le terme [de restitution] au 9e mois [4]. S'il dépasse ce délai sans avoir rendu ce grain, son mobilier et ses bœufs seront saisis par le moine K'ien-ying en compensation de la valeur du grain. Ce qui dépassera cette valeur, il ne le réclamera pas. De peur qu'on ne soit pas de bonne foi, on a dressé ce contrat. Les deux parties en présence l'ayant trouvé juste et clair, ont apposé l'empreinte de leurs doigts pour servir de marque.

« — le maître du grain;

« — l'emprunteur du millet (*pien siu jen*) le fonctionnaire Ho Hin-yue, 37 ans;

« — la personne qui emprunte avec lui (*t'ong pien jen*), son épouse, la troisième fille Ma, 35 ans;

« — la personne qui emprunte avec lui (*t'ong ts'iu jen*) [5], la fille aînée Ho, 15 ans [6]. »

On notera que le second de ces deux actes ne concerne qu'une simple avance et qu'il ne comporte pas d'intérêts. Les intérêts ne sont pas même sous-entendus : le terme employé, celui de *pien* 便, dont on a vu l'usage dans les requêtes présentées par les familles de monastères [7], est caractéristique. Ce contrat confirme ainsi une indication déjà donnée [8] : à certains de leurs clients, ceux avec lesquels ils étaient en

(1) On connaît la signification particulière du terme *ts'iu* : il s'applique aux emprunts de monnaie (cf. p. 173) et Chavannes a fait erreur en traduisant : « la personne qu'il a prise avec lui ».

(2) Stein, *Ancient Khotan*, appendice A, documents chinois traduits par Chavannes, n° 5. Ce manuscrit a été versé au fonds Stein des manuscrits de Touen-houang où il porte le n° S. 5867. Voir note ci-dessous.

(3) Ce contrat est antérieur au précédent. Il doit dater du début de l'année 782 (c'est au printemps que se font les emprunts de céréales). A ce moment, on continuait, dans la région, à compter les années d'après un nom d'ère aboli depuis trois ans. Au contraire, dans le contrat précédent qui date de la fin de 782, la datation est correcte.

(4) Chavannes comprend : « dans un délai de 9 mois », mais *kieou yue nei* veut dire ici « dans le courant du 9e mois ». La formule est courante et la date conforme à un usage général : c'est en automne qu'on rembourse les prêts de céréales.

(5) C'est sans doute par suite d'un lapsus que le scribe a écrit ici *t'ong ts'iu jen* (formule qui serait attendue dans un contrat d'emprunt de monnaie). Il faut rétablir *t'ong pien jen*.

(6) Stein, *Ancient Khotan*, ibid., n° 10. Manuscrit versé, comme le précédent, au fonds Stein des manuscrits de Touen-houang (S. 5871). Ces deux documents sont signalés par Giles dans *Six centuries at Tun-huang*.

(7) Ci-dessus, p. 104-106.

(8) Ci-dessus, p. 169.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

relations étroites, serfs et fidèles, moines et monastères consentaient des prêts sans intérêts.

Il est d'ailleurs exceptionnel que les moines prêtent ou avancent des céréales : ce ne sont pas de grands propriétaires fonciers et les biens qu'ils possèdent ont un caractère nettement plus commercial; ils sont plus maniables, plus faciles à conserver aussi. Ce sont des sapèques et, là où les sapèques font défaut, des tissus. S'ils prêtent des céréales, c'est probablement celles de leur monastère [1] et il est douteux que le moine K'ien-ying ait eu en propre, chez lui, 17 *che* (soit environ 1020 l.) de millet. Les prêts et les avances de millet, de blé, de soya et de chanvre sont le fait des monastères et il est remarquable, en sens inverse, qu'ils ne fassent pas de prêts de tissus. Leurs réserves en tissus sont réduites et c'est là au contraire un genre de biens qui semble réservé aux religieux : les ventes aux enchères, à Touen-houang, étaient l'occasion d'une distribution de toile (*pou*) à chaque moine, à chaque nonne et à chaque novice [2]. Ils possédaient ainsi un petit capital qu'ils ne manquaient pas de faire fructifier. Aussi, ce n'est pas un hasard si les contrats de prêts de tissus faits par les moines sont relativement nombreux dans les collections de manuscrits retrouvés à Touen-houang.

« Le 18e jour du 8e mois de l'an *kia-wou* (874, 934?), Teng Chan-tseu [ayant besoin] d'un peu de tissu, s'est rendu devant le doyen monacal (*chang-tso*) Teng [3] et lui a emprunté (*tai*) un rouleau de satin long de 3,85 *tchang* (environ 11,5 m.) et large de 0,19 *tchang* (60 cm.). Il lui a emprunté également un rouleau de satin long de 3,9 *tchang* et de la même largeur que le précédent. Le délai de remboursement a été fixé au 11e mois. S'il laisse passer ce délai sans rembourser sa dette, il y aura production d'intérêts sur le total [des sommes dues à ce moment] [4]. De peur qu'on ne soit pas de bonne foi, on a dressé ce contrat qui servira de preuve par la suite :

« — l'emprunteur du satin, Teng Chan-tseu (signature);
« — le témoin, le *ya-ya* Tchang Tsong-tsin;
« — le témoin, le doyen (*chang-tso*) Tsong-fou [5]. »

Les intérêts sont parfois payés en tissu :

« Le 25e jour du 10e mois de l'an *sin-tch'eou* (881, 941?), Kia Yen-tch'ang, devant aller sur réquisition (*tch'ong che* 充使) à Si-tcheou (région de Turfān), s'est

(1) Cf. p. 177.
(2) Cf. p. 85-89.
(3) Les dignitaires monacaux (*tchö-li, chang-tso, sseu-tchou*, etc...) sont souvent désignés par leur nom de famille laïc. Ce *chang-tso* Teng s'appelait Chen-chan et il était du monastère Long-hing. On possède deux contrats relatifs à un prêt de tissu qu'il avait consenti à un fonctionnaire : P. 3004 et 3472. Au nº P. 3004, il est question d'une avance de 7 pièces de satin (*cheng kiuan*) consentie par Chen-chan au commissaire préposé aux soldats et aux chevaux (*ping-ma-che*) Siu Lieou-t'ong. Il rembourse 2 pièces et demie le 5e jour du 6e mois de l'an *yi-sseu*. Le remboursement des 4 pièces et demie restantes est fixé à la cinquième année. Le 16e jour du 4e mois de l'an *meou-chen* (P. 3472), le *ping-ma-che* Siu Lieou-t'ong part en mission à Si-tcheou (Kharakhōja, à 42 km. à l'Est de Turfān) et de nouvelles dispositions interviennent entre lui et le doyen du monastère Long-hing pour le remboursement des pièces de satin.
(4) *Yu hiang yuan cheng li* 於鄉元生利. La formule revient fréquemment dans les contrats de Touen-houang. Cf. note ci-dessous.
(5) P. 3124 rº. Ed. Naba T., *Ryugokudaigakubukkyōshigakuronsō*.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

rendu en présence du doyen Chan-sin du monastère Long-hing et lui a emprunté une pièce de satin longue de 3,72 *tchang* et large de 0,18 *tchang*. Il lui a emprunté également une pièce de soie fine brodée avec des fleurs, longue de 2,36 *tchang* et large de 0,195 *tchang*. Cet emprunt une fois fait, [il est convenu qu']il versera comme intérêts 2 pièces de tissu fait à la machine longues de 2,5 *tchang* chacune, le jour de son retour de Si-tcheou. S'il lui arrive malheur en cours de route, on demandera au garant, son frère cadet Yen-yeou, de rembourser, selon les chiffres indiqués, le capital en satin et en soie fine et les choses en resteront là (*pien hieou :* il y aura extinction de la dette). Si [au contraire] il fait bon [voyage], les intérêts seront versés le jour même [de son retour]. Quant au capital, il lui sera accordé un délai d'un mois pour le rembourser. De peur qu'il n'y ait plus de preuve par la suite, on a établi ce contrat :

« — l'emprunteur des biens (*tai wou jen*), Kia Yen-tch'ang [1];
« — le garant, son frère cadet Kia Yen-yeou;
« — le témoin, Tchao Fou-tchou [2]. »

Mais il arrive aussi que les intérêts soient payés en céréales. Tout dépend sans doute des besoins du créancier et des préférences de l'emprunteur :

« Contrat établi le 1er jour du 3e mois de l'an *kia-tseu*. Le frère aîné Fan Houai-t'ong et ses frères cadets, habitants de notre quartier, parce qu'ils manquaient chez eux d'un peu de tissu, se sont rendus devant le *fa-lu* [3] Li pour lui emprunter une pièce de satin longue de 3,8 *tchang* et large de 0,205 *tchang*. Cet emprunt une fois fait, [il est convenu qu']ils verseront les intérêts à l'automne, à savoir 4 *che* de blé et millet. L'année prochaine, à la fin du 2e mois, ils rembourseront intégralement le capital. Si les remboursements [des intérêts, puis du capital] n'ont pas été faits aux dates fixées, il y aura production d'intérêts mensuels sur le total précédent [4]. Les deux parties en présence ayant décidé de cet emprunt, il est interdit de se rétracter(?).

« Les emprunteurs, Wen-ta (signature);
« Houai-ta;
« Houai-tchou;
« Houai-t'ong, le frère aîné [5]. »

Un contrat de Touen-houang mérite une mention spéciale. C'est un emprunt

(1) L'emprunteur a signé de son *ming :* Yen-tch'ang.

(2) P. 3453. Ed. Naba, *ibid.*

(3) Maître de la loi et de la discipline (?). Sur ce titre monacal, cf. P. Demiéville, *Concile de Lhasa*, p. 238-239, note.

(4) *Tchou hiang-yuan tchou yue cheng li* 著鄉元逐月生利. Dans d'autres actes, c'est une formule plus brève que l'on trouve : *tchou hiang-yuan cheng li* (P. 3603 v°, P. 3124, P. 4083). On a, plus rarement, la graphie 鄉原. Il est probable que le caractère *hiang* 鄉 est, dans cette formule, l'équivalent du caractère 向 et signifie « antérieur », « passé ». Le sens est sans doute : les intérêts précédemment accumulés seront, à leur tour, productifs d'intérêts.

(5) P. 3565. Certains moines empruntent à leurs compagnons. Cf. P. 3051, emprunt de tissu (1 pièce de 40 × 0,9 *tchang*) fait par le moine Fa-pao du monastère San-kiai à un autre moine du même monastère. Fa-pao part en voyage à Si-tcheou où il a besoin de tissu (il est clair que ces tissus chinois servaient de monnaie d'échange en Asie centrale où ils devaient être appréciés). Les intérêts sont d'une pièce de tissu fait à la machine. Le document date très probablement de l'année 956 (cf. au r°, texte daté de 953).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

de tissu fait par un marchand à un moine. Ce marchand désire se rendre au Nanchan (les monts du Sud) pour commercer. Les intérêts et le capital seront remboursés à son retour. Les intérêts seront payés dans la même espèce de tissu et ils sont de la moitié du capital [1].

* * *

On notera ici la généralisation d'un nouveau type de contrat de prêt au cours de l'époque des T'ang. Les actes retrouvés à Dandān-Uiliq et qui datent du VIIIe siècle prévoient la saisie immédiate des biens meubles en cas d'insolvabilité. Dans les contrats de Touen-houang, aux IXe et Xe siècles, on trouve encore parfois la même disposition, mais plus souvent une stipulation différente : il y a accumulation des intérêts. C'est là sans doute le sens qu'il faut donner à la formule *yu hiang yuan cheng li.* La dette ne prend pas fin par le moyen d'une saisie, mais au contraire s'enfle démesurément à partir de l'échéance et il est probable que, dans ce cas, le débiteur est finalement forcé de vendre ses terres. Celles-ci restaient au contraire protégées par la clause qui prévoyait la saisie exclusive des biens meubles et des animaux. C'est en raison de ses conséquences indirectes sur le régime agraire de la Chine sous les T'ang, que l'histoire des prêts usuraires mérite une attention spéciale [2]. Les moines riches ont une part de responsabilité dans la vaste transformation sociale qui eut lieu à l'époque des T'ang.

On constate d'ailleurs que l'antichrèse des champs est pratiquée à Touen-houang. On en a vu un exemple plus haut : le paysan Kao Kia-ying, qui a une dette de 2 *che* (120 l.) de céréales envers le moine Yuan-tsi, lui cède l'usufruit d'une terre de 5 *meou* pendant deux ans [3].

Il arrive aussi que la terre serve de nantissement à un emprunt. La terre, évaluée à un prix inférieur à sa valeur réelle, est remise pour un laps de temps déterminé au créancier. Un bel exemple de ce type de contrat est fourni par un acte passé par un « paysan-moine » [4] en 904 :

« Contrat établi le 17e jour du 8e mois de l'an *kia-tseu,* 4e année *t'ien-fou* (28 septembre 904). Le moine Ling-hou Fa-sing, simple particulier du canton de Chen-cha, a une terre viagère (*k'eou fen ti*) de 8 *meou* (0,43 ha.) [en marge : deux planches] dans la partie inférieure du canal Mong-cheou. Ayant besoin de denrées pour ses dépenses, il a pris la terre de 8 *meou* ci-dessus désignée et a discuté avec son voisin du même canton, le simple particulier Kia Yuan-tseu. Il lui emprunte (*ts'iu*) une pièce de satin en soie écrue longue de 8 *tsong* (chaîne de tissu au métier) et une pièce de lainage longue de 2 *tchang* et 5 *tch'e* (7 mètres environ). Il donne en fermage (*tsou*) à Kia

(1) NIIDA, *Tōsōhōritsu bunshō no kenkyū,* p. 259-260.

(2) Ci-dessus, p. 131-132.

(3) Ci-dessus, p. 132. La pratique de l'antichrèse des terres remonte à la fin du VIe siècle. Elle est signalée dans un texte des environs de 577. Cf. BALAZS, *Traité économique du Souei-chou,* p. 280.

(4) Sur cette classe de religieux, ci-dessus, p. 34. On notera que l'emprunteur se désigne sous son nom de famille laïc (Ling-hou, nom de famille barbare écrit en deux caractères jusque sous Siuan-tsong [847-859] et en un seul aux époques suivantes) suivi de son nom de religion (Fa-sing).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Yuan-tseu la terre ci-dessus pour qu'il la cultive et l'ensemence pendant 22 ans[1] à compter de l'an *yi-tch'eou* (905) jusqu'à la fin de l'an *ping-siu* (926). Le maître actuel de la terre fournira lui-même l'équivalent de tous les impôts et de toutes les taxes dues pour cette terre à l'administration. Kia Yuan-tseu contribuera pour sa part aux travaux d'entretien des canaux et des fleuves (*k'iu-ho k'eou-tso*) et chaque partie en assurera la moitié (*leang kia pan*). S'il intervient une amnistie impériale [dans les temps à venir], elle n'entrera pas en ligne de compte[2]. De plus, si un parent ou une autre personne prétend être le [véritable] maître de cette terre, on demandera au garant de fournir compensation en cherchant dans le voisinage une terre d'excellente qualité en remplacement.

« Ces dispositions ayant été prises et les deux parties les ayant trouvées justes et claires, on ne pourra pas se repentir [et demander l'annulation de cet acte]. Si une des parties se repent, on présentera [à ce sujet] une requête à l'administration. De peur qu'il n'y ait pas de preuve par la suite, on a dressé ce contrat qui fera foi :

« — le maître de la terre, le moine Ling-hou Fa-sing;
« — le témoin, Wou Hien-sin;
« — le témoin, Pien Yuan-tchou;
« — le témoin, le *tou-sseu p'an-kouan* Fan Heng;
« — le témoin... Yin Tsai-yu;
« — le témoin, le *ya-ya* Tchang;
« — le témoin, le *tou-yu-hou* Lou[3]. »

APPENDICE

Les rapports de gestion des monastères de Touen-houang permettent de se faire une idée exacte des revenus, de l'encaisse et des dépenses des établissements bouddhiques de cette ville :

Rapport de gestion du moine Pao-hou, économe pour l'année (*tche-souei* 直歲) en 924[4] :

« La communauté s'étant rendue au bâtiment du Nord pour l'assemblée des comptes[5], [les biens] inscrits par Pao-hou comprennent le reliquat du compte antérieur et,

[1] La longueur du bail s'explique par la faible superficie de la terre engagée. Sa production annuelle devait être de 4 *che* environ de céréales.

[2] Une amnistie qui aurait pour effet de libérer le débiteur (Ling-hou Fa-sing) rendrait en effet caduque la convention. D'où la nécessité de cette clause qu'on rencontre fréquemment dans les contrats de vente où elle est en rapport avec la garantie d'éviction. Le vendeur reste tenu de fournir l'équivalent du bien vendu en cas d'éviction par un tiers.

[3] P. 3155 v°, édité par NABA dans *Shirin*, XXI, 4, avec quelques lectures incorrectes.

[4] P. 2049, comptes du monastère Tsing-t'ou pour l'année 924.

[5] La coutume des grandes assemblées pour l'examen des comptes annuels au début de l'année nouvelle est confirmée par le pèlerin japonais Ennin dans son journal de voyage :

« Le 29e jour [du 12e mois], vers le soir, religieux et laïcs brûlèrent ensemble des sapèques de papier.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

pour l'année écoulée, les revenus des champs (*t'ien cheou*), les impôts des jardins (*yuan chouei*) [1], les taxes des pressoirs à huile, les intérêts des prêts, les dons divers et ce qu'on a reçu pour la nourriture des Buddha en blé, millet, huile, petit lait (koumis?), riz, farine, chanvre jaune, son, tourteaux, soya, toile, feutre et papier.

« Le tout s'élève à 1.388 *che*, 33 *cheng* et un demi *tch'ao*, dont :

« 378,66 *che* en blé ;
« 390,5 *che* en millet;
« 5,06025 *che* en huile;
« 0,0401 *che* en koumis;
« 0,14 *che* en riz;
« 65,03 *che* en farine;
« 11,03 *che* en farine grossière;
« 0,15 *che* en farine de millet;
« 86,105 *che* en chanvre;
« 30 *che* en son (?);
« 101 galettes de tourteaux;
« 208,89 *che* en soya;

« et :
« 849 *tch'e* (le *tch'e* valant 31 cm. environ) de toile;
« 148 *tch'e* de rouleau de feutre;
« 200 feuilles de papier » [2].

Les denrées mesurables en *che* s'élèvent à 1.176,5 *che* environ. La différence avec le total donné par le rapport est 211,8 *che* environ qui représentent sans doute la valeur en céréales (blé ou millet) des 101 galettes de tourteaux, des tissus et du papier.

« Rapport de gestion du moine Fa-song, administrateur des biens du saṃgha au monastère San-kiai. Comptes pour l'année complète qui va du 1er jour du 1er mois

Dans la deuxième partie de la nuit, on frappa la cloche du monastère. Tous les moines se rassemblèrent au réfectoire... A ce moment, le préposé au trésor (*k'ou-sseu*) et l'économe (*tien-tso*) se trouvaient dans l'assemblée. Ils lurent le rapport de gestion avec ses divers chapitres pour l'année *chen* de façon à ce que toute la communauté l'entendît et fût informée ». (*Hing ki*, k. 1, 3e année *k'ai-tch'eng* (838). Le monastère en question est le K'ai-yuan sseu de Yang-tcheou, actuel Kiang-tou, dans le Kiang-sou. Cf., *ibid.*, k. 3, 5e année *k'ai-tch'eng* (840), 25e jour du 12e mois (Ennin se trouvait alors à Tch'ang-ngan, au monastère Tseu-cheng dans le quartier Tch'ong-jen) : « Le 25e jour, comme on allait entrer dans la nouvelle année, les moines montèrent à la grande salle... Pendant que les moines étaient en train de prendre leur bouillie du matin, on leur lut *in extenso* le rapport de gestion établi par le karmadāna, l'économe (*tien-tso*) et le préposé à l'année. Ce rapport portait toutes les dépenses en monnaie et en denrées qui avaient été faites pendant l'année écoulée au monastère et sur les domaines (*tchouang*) ainsi que les opérations commerciales (*kiao-yi*) et les dépenses en vivres faites pour la réception des hôtes de passage. »

Dans les monastères de Touen-houang, c'est le plus souvent au bâtiment du Nord (*pei yuan*) qu'on se réunit pour l'examen des comptes.

[1] On notera que les revenus des terres et ceux des jardins ne sont pas qualifiés du même nom Leur régime devait être différent et il ne semble pas en fait que les terres de grande culture et les jardins aient été cultivés par la même main-d'œuvre. Cf. p. 123.

[2] La feuille de papier mesure le plus souvent 28 centimètres sur 45 centimètres environ.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

de l'an *yi-sseu* [1] au 1er jour du 1er mois de l'an *ping-wou*. Les membres de la communauté se sont réunis au bâtiment du Nord pour l'assemblée des comptes (*souan houei*) établis par Fa-song et portant sur les revenus destinés aux biens permanents, à savoir les taxes des pressoirs à huile, les taxes des moulins, les dons divers faits par les différentes familles. Sont inclus le reliquat de l'ancienne comptabilité (*ts'ien- tchang houei-ts'an*) et ce qui a été adjoint au cours de cette année en blé, millet, huile, farine, chanvre, son, tourteaux, soya, toile et feutre. L'ensemble s'élève à 416,139 *che*, dont :

« 112,2 *che* en blé;
« 117,8 *che* en millet;
« 4,45 *che* en huile de lampe;
« 52,4 *che* en farine blanche;
« 32,53 *che* en chanvre;
« 29,25 *che* en soya;
« 10 *che* en farine grossière;
« 9,2 *che* en farine de millet;
« 18,9 *che* en son;

« et :

« 200 *tch'e* de toile et 110 *tch'e* de feutre » [2].

Les chiffres donnés par les différents rapports de gestion montrent que les recettes et les dépenses variaient beaucoup d'un monastère à l'autre. Il y a des monastères très riches comme le Tsing-t'ou sseu qui faisait de très nombreux prêts en blé, millet, soya et chanvre et avait plusieurs sources de revenus : terres, moulins, pressoirs à huile. D'autres monastères devaient, semble-t-il, se contenter presque entièrement des dons qui leur étaient faits et des revenus de quelques terres. Voici des chiffres qui montrent bien l'inégalité de richesse des monastères de Touen-houang (chiffres en *che* donnés par les rapports de gestion) :

Tsing-t'ou :

RECETTES	ANNÉE	DÉPENSES	ANNÉE	ENCAISSE	ANNÉE
—	—	—	—	—	—
541,94	924	168,685	924	1.050,955	fin 924
253,24	930	324,71	930	1.153,58	fin 930 [3]
542,34	?	439,59	?	?	
575,95	?	705,12	?	?	
433,95	?	557,081	?	? [4]	
		1.195,15	? [5]		

Ngan-kouo : recettes provenant de taxes sur les moulins, les pressoirs et les

[1] M. Naba estime que cette année correspond à 885 ou 945.

[2] Le total des denrées mesurables en *che* s'élève à 385,73 *che*. Il reste donc 30,49 *che* qui doivent représenter la valeur des pièces de tissu. Le *tch'e* de toile valant 1 *teou* de céréales, les 10,49 *che* restant correspondent sans doute à la valeur des 110 *tch'e* de feutre. P. 3352 v°.

[3] P. 2049.

[4] P. 2032 et 2040.

[5] P. 3763. D'après leurs noms, les moines mentionnés dans ce compte semblent appartenir au Tsing-t'ou sseu.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

terres au cours de deux années, plus encaisse au moment de l'entrée en charge de l'économe : 348,93 (comptes de l'année 886) [1].

Pao-ngen : recettes par an : 55,31 ? [2]. Recettes de trois ans plus encaisse au moment de l'entrée en charge : 662,115.

San-kiai : recettes d'un an plus encaisse au moment de l'entrée en charge : 416,139 [3].

* * *

Les proportions qu'on peut établir entre les différentes sources de revenus ne sont pas sans intérêt. Il y a un cas au moins où le calcul est possible, c'est celui des revenus en céréales du monastère Tsing-t'ou.

En 930, le Tsing-t'ou sseu a fait entrer dans ses greniers :

73,83 *che* de blé et,
63 *che* de millet [4],

soit, au total, 136,83 *che* de ces deux céréales qui sont à Touen-houang le substitut courant de la monnaie de sapèques à la fin des T'ang et sous les Cinq Dynasties. Le *che* de blé et celui de millet avaient même valeur dans la région. Sur ce total :

— les *terres* ont produit 32,8 *che*;
— les *prêts* à intérêts 60,43 *che*;
— les *aumônes* et services religieux 41,6 *che*;
— une vente de soya 2 *che*.

On peut donc compter approximativement :

23 p. 100 en revenus fonciers;
45 p. 100 en intérêts de prêts;
32 p. 100 en offrandes;

En 924, les proportions entre ces trois sortes de revenus avaient été différentes. Sur un total de 366, 9 *che* de blé et de millet, 44,4 *che* seulement provenaient des revenus des terres du monastère. C'est là une source de revenus qui ne peuvent guère varier d'une année à l'autre. Mais plus de 200 *che* avaient été produits par les placements à intérêts. Le restant (120 *che* environ) était constitué par les offrandes et les diverses opérations commerciales (échanges de denrées) [5]. Il semble qu'on peut admettre que les terres ne procuraient au monastère qu'une petite fraction de ses revenus en céréales et qu'en revanche l'essentiel était produit par les prêts. Le soya et le chanvre étaient également employés à des placements chez les laïcs.

Cependant, si l'on tient compte des revenus très importants que fournissaient

(1) P. 3207. Comptes de la doyenne Cheng-tsing, 15e jour du 12e mois de la 2e année *kouang-k'i*, an *ping-wou*, pour la période allant du 1er mois de l'an *tch'en* au 1er mois de l'an *wou*.
(2) P. 2821. Moyenne de trois ans.
(3) P. 3352 v°.
(4) P. 2049, rapport de Yuan-ta, économe pour 929.
(5) *Ibid.*, rapport de gestion de Pao-hou au premier mois de l'année 925.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

au Tsing-t'ou sseu les taxes des moulins et des pressoirs [1] et du prix élevé de l'huile et de la farine, on est amené à faire une place très grande à ces revenus fixes. D'une façon générale, on peut estimer que les trois chapitres de recettes du monastère Tsing-t'ou étaient, par ordre d'importance décroissante :

a. Les revenus des installations industrielles et des terres;

b. Les intérêts des prêts en blé, millet, soya et chanvre;

c. Les dons reçus au cours des fêtes et en paiement des services religieux.

D'autres rapports de gestion montrent le peu de place qu'occupaient les offrandes et les impôts fonciers dans les monastères de Touen-houang :

Rapport de gestion du moine K'ing-kouo [2] du 1er mois de la 4e année *k'ien-ning* (897)) pour l'année écoulée :

Recettes nouvelles plus encaisse au moment de l'entrée en charge :

Blé	:	77,6	*che*
Millet	:	150,35	—
Soya	:	15,2	—
Chanvre	:	50,4	—
Huile	:	4,5051	—
Koumis	:	0,36	—

Rapport de Chen-wei au 1er mois de la 5e année *k'ien-ning* (898) :

Encaisse au moment de l'entrée en charge :

Blé	:	14,3	*che*
Millet	:	88,95	—
Chanvre	:	45	—
Soya	:	9,7	—
Huile	:	1,3051	—
Koumis	:	0,36	—

Recettes :

Blé	:	64,5	*che*
Millet	:	61,1	—
Chanvre	:	5,4	—
Soya	:	5,5	—
Huile	:	3,2	—

En 896, la taxe des moulins a rapporté 58,4 *che* de blé, 45,6 *che* de millet, 5,2 *che* de soya et 2,8 *che* de chanvre.

Les taxes des pressoirs ont rapporté 3,2 *che* d'huile et 10 galettes de tourteaux.

Les revenus des terres s'élèvent pour cette même année à 2,3 *che* de blé, 5,6 *che* de millet et 2,6 *che* de chanvre.

7,5 *che* de millet ont été reçus pour prix d'un achat d'huile fait par les fonctionnaires.

(1) Cf. ci-dessus, p. 143-148.

(2) Le nom du monastère est inconnu.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

2,8 *che* de blé et 1,4 *che* de millet ont été donnés en offrande par les fonctionnaires pour servir aux banquets maigres et

0,8 *che* de blé, 1,3 *che* de millet, 0,3 *che* de soya proviennent de dons divers [1].

Il apparaît donc que les riches monastères, dont le Tsing-t'ou sseu de Touen-houang peut être considéré comme un exemple typique, pouvaient se passer entièrement des offrandes des fidèles. C'est, à première vue, à une économie de type profane qu'on a affaire.

PRIX

	MAZAR-TAGH (région de Khotan) vers 720 [2]	TOUEN-HOUANG	
		745 [3]	avant 756 (?) [4]
	sapèques	sapèques	sapèques
Blé 小麥 le *teou*	30	32 ou 37	49
Blé vert 青麥		30 ou 35	33
Millet 粟	15	27 ou 32	34
Millet non glutineux 粟 (*mi*)		27 ou 32	33
Pois 豌豆		29 ou 34	35
Rouleau [5] de satin 生絹		465	
Rouleau de soie du Ho-nan 河南府絁		620	
Rouleau de soie rouge unie (?) 縵緋		550	
Rouleau de soie verte unie (?) 縵綠		460	
Le *t'ouen* (250 grammes environ) de ouate de soie 大綿		150	
Rouleau de soie cuite 大練		460	
Rouleau de soie cuite de Chàn-kiun 陝郡熟絁		600	

Prix à Touen-houang, aux IXe et Xe siècles, d'après les contrats de vente et de prêt :

Le blé 麥 et le millet 粟 ont même valeur.
Le chanvre 黃麻 vaut deux fois le prix de ces céréales.
Le *tch'e* 尺 de toile (*pou* 布) vaut 1 *teou* (6 litres) de ces céréales.
Une vache ou un bœuf se vend environ 15 *che* (9 hectolitres) de céréales [6].
Une maison se vend entre 30 et 70 *che* [7].

(1) V° des n^os^ P. 2974 et 3395.

(2) CHAVANNES, *Documents chinois*, p. 205-216.

(3) P. 3348. Achats faits par l'intendance de l'armée de Teou-lou (cf. DES ROTOURS, *Traité...*, p. 798-803). Dans l'édition de ce manuscrit dans le *Touen-houang to-so*, n° 66, f. 261 et suiv., la lecture *cheng* (100e partie du *che*) doit être certainement corrigée en *teou* (mesure de 6 l. environ).

(4) P. 2826 v°.

(5) A Touen-houang, les rouleaux sont larges de 60 centimètres en moyenne, mais de longueur variable : entre 23 et 26 *tch'e* (environ 7,50 m.) ou, plus fréquemment, entre 37 et 40 *tch'e* (11 m. environ). Les prix indiqués ici doivent s'appliquer à des rouleaux de petite dimension.

(6) S. 5820 + 5826.

(7) P. 3331. *Touen-houang... tsa lou*, k. 2, f. 132.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

MESURES

	ÉPOQUE des Tsin	ÉPOQUE des T'ang
once	14 grammes	42 grammes
livre	224 grammes	680 grammes
tch'e	24 centimètres	31 centimètres
tchang	2,4 mètres	3,1 mètres
teou	2 litres	6 litres
che	20 litres	60 litres

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

IV

LE CIRCUIT DES DONS

Introduction.

C'est un ensemble de pratiques commerciales qui assure aux moines et aux lieux de culte la plus grande partie de leurs revenus. On a affaire là à des techniques qui sont d'origines diverses. Les unes sont empruntées au monde chinois : prêts de céréales aux paysans, taxes sur boutiques et moulins, impôts prélevés sur le produit des terres en vertu d'un droit sur les personnes ou bien — selon un principe qui a pris une extension beaucoup plus grande — en vertu d'un droit sur la terre elle-même. Les autres sont d'origine indienne : prêts sur gage, ventes aux enchères des vêtements et des tissus. Toutes ces sortes de revenus ont un caractère commercial au sens large et les mécanismes mis en jeu sont ceux qui fonctionnent dans le monde laïc. Les dons et les offrandes, au contraire, se signalent par le libre consentement qu'ils impliquent, par les motifs psychologiques et proprement religieux qui les provoquent. Entre ces activités vraiment économiques et ces actes gratuits qui ne font appel ni à la contrainte ni à des techniques particulières, il existe une opposition apparemment irréductible. Le bouddhisme indien — celui qui nous est connu par les traités de discipline — n'a fait place qu'à la longue et avec beaucoup de réticence aux pratiques commerciales. A l'origine, elles sont le fait de laïcs convertis qui cherchent à assurer la perpétuité de leurs offrandes soit par le don d'immeubles dont les fruits doivent servir aux cérémonies du culte ou à l'entretien des religieux, soit par la remise d'un capital productif d'intérêts. Ces pratiques, dans les sectes du Petit Véhicule, sont restées le plus souvent en marge des activités religieuses. Mais les besoins d'un culte qui s'est développé de façon singulière et qui inclinait à la dépense, l'association plus étroite des fidèles et du Saṃgha d'autre part, semblent à l'origine de l'évolution qu'on constate dans les communautés du Grand Véhicule : l'exploitation des terres et l'usure ont été intégrées au circuit des dons pieux. Une série de mutations transforment les dons en biens commerciaux et les bénéfices mondains en offrandes.

La juxtaposition de ces différents types de revenus — dons et bénéfices profanes — s'explique donc historiquement. Mais on entrevoit ce qui, en Chine même, fait l'unité de ce mouvement à la fois économique et religieux que fut le bouddhisme. Il se définit par rapport aux activités de production — agriculture et tissage — et par opposition à un genre de vie traditionnel : celui de la paysannerie. Si l'agriculture est en fait — et par principe pour les dirigeants — l'activité fondamentale, toutes les autres activités apparaissent comme secondaires et, par là-même, analogues entre elles. On peut déjà rappeler que le mouvement bouddhique s'est traduit par un développement

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

extraordinaire de ces métiers mineurs qui sont ceux des peintres, des statuaires, des architectes, des fabricants et des marchands. Le bouddhisme canalise ces activités à son profit. L'art bouddhique ne se passe pas de la dépense. Qu'il s'agisse de cloches, de statues, de plaques sonores, il faut que l'objet cultuel soit non seulement beau, travaillé, mais *riche*. La matière que cet art s'incorpore a une valeur monétaire et il faut rappeler, à ce propos, les transformations qui interviennent couramment : les fontes de sapèques en statues et les fontes de statues en sapèques. L'activité religieuse apparaît comme un luxe : les constructions, l'ornementation des lieux de culte, les dépenses considérables qui sont faites aussi au moment des cérémonies, l'apparition d'une nouvelle classe sociale entretenue aux frais de la collectivité, voilà autant de faits qui relèvent d'une activité entièrement gratuite. Les moines eux-mêmes sont un luxe. Les services qu'ils rendent aux laïcs (services cultuels, médicaux, divinatoires...) se situent sur le même plan que ceux des artisans et des marchands.

Un ensemble de faits mérite ici une attention spéciale : le bouddhisme n'y apparaît plus que sous la forme d'un mouvement économique dans lequel les facteurs religieux ne jouent aucun rôle. Beaucoup, dans la paysannerie, se font moines pour chercher à s'enrichir ou, plus généralement, pour avoir des moyens d'existence autres que ceux qu'impose la tradition agricole de la Chine. On serait libre de déclarer que ces faits sont en marge du phénomène religieux, qu'ils n'en sont qu'une des conséquences particulières, si on avait décidé de distinguer d'après des critères préétablis ce qui, dans le bouddhisme en Chine, est régulier — à savoir des formes de vie religieuse communautaire, conformes à la discipline et réglementées par le pouvoir laïc — et ce qui n'est pas régulier. Mais on n'est pas libre ici de faire cette distinction : ce sont tous les faits économiques en rapport avec le phénomène religieux qui importent et c'est l'ensemble des données qu'il s'agit de « comprendre ». Les contraintes qu'imposent au laïc sa famille, la communauté villageoise et, par leur intermédiaire ou directement, l'administration impériale, s'évanouissent presque entièrement lorsqu'il quitte cette vie de famille (*tch'ou kia*). L'entrée en religion (*tch'ou kia*) est, pour l'individu, une émancipation morale et matérielle. Se faire moine, c'est changer de vie, abandonner l'araire pour trouver d'autres moyens d'existence, qui n'ont pas nécessairement un caractère religieux. Il est déjà significatif que les moines, en cas de danger ou de persécution, cherchent à subsister en exerçant des métiers divers et ne reprennent pas la vie paysanne. Lorsque, après la rébellion de Ko Wou et le scandale des moines de Tch'ang-ngan, on fit la chasse aux religieux bouddhistes dans le royaume des Wei, le directeur des śramaṇa Che-sien se fit médecin laïc, état qui lui permit d'échapper aux poursuites[1]. Au cours des années 734-745, le moine Chen-houei, qui craignait d'être reconnu par des ennemis acharnés à sa perte, se fit marchand ambulant[2]. Les moines chinois cultivent volontiers des arts profanes : on trouve chez eux des peintres, des statuaires, des architectes[3]. Quand, en 830, Li Tö-yu

(1) Cf. WARE, *op. cit.*, p. 145.

(2) *Journal Asiatique*, 1951, fasc. 1, p. 47.

(3) Cf. *Pou k'ong piao tche*, k. 2, p. 835 *a-b*, demande de Pou-k'ong pour que des moines-artisans occupés aux travaux d'embellissement des monastères Yu-houa et Kin-ko du Wou-t'ai chan ne soient pas rappelés dans leurs monastères et puissent finir leur travail. On a vu, p. 22, un exemple de moine-statuaire. Fa-k'ing, sous les Souei, fond une statue au monastère Ni-kouang de Tch'ang-ngan.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

décida de reconstruire des ouvrages fortifiés, il fit procéder à un recrutement d'artisans : on parvint à réunir plus de 4.000 moines bouddhistes et taoïstes qui avaient des talents spéciaux de constructeurs [1].

Ce qu'on reproche le plus souvent aux moines chinois, c'est de se livrer à des activités lucratives, indignes de religieux et contraires à la discipline mais qui sont en même temps mal vues des dirigeants parce qu'elles visent non pas à la production des biens de première nécessité, mais à la satisfaction de besoins privés. Morale laïque et discipline indienne, sur deux plans différents, sont d'accord pour condamner ce qui est économiquement superflu. Dès le début du Ve siècle, le moine Tao-heng, dans son *Che po louen* [2], critique les mœurs des religieux de son temps : ils s'occupent à toutes sortes de métiers, défrichent des terres, font du commerce, pratiquent la médecine, la divination, accumulent les richesses et ont bien plus qu'il ne leur faut pour vivre.

« Des vauriens qui ne cherchent que leur intérêt, dit un décret du 5e mois de la 9e année *wou-tö* (626), des fainéants, des vagabonds qui trouvent ainsi un moyen d'échapper aux corvées se font tonsurer frauduleusement. Ils se font une protection de leur titre de religieux pour se livrer sans relâche à leur passion du gain. Ils vont et viennent dans les villages, tournent autour des marchés, pressent le travail sur leurs exploitations agricoles et amassent des fortunes. Le labourage et le tissage sont leurs moyens de vie [3], le commerce est leur métier. Leurs occupations sont celles des gens du peuple, leurs actions celles du commun. Ils violent les règles de la discipline et méconnaissent les enseignements de la morale laïque. C'est au point qu'ils s'associent pour se livrer au brigandage et qu'ils pratiquent le vol individuellement. Ils inventent des fables. Ils sont violents et fourbes... [4] »

Le jour *ki-wei* du 6e mois de la 19e année *k'ai-yuan* (713), le décret suivant fut promulgué : « Le véritable but du bouddhisme, c'est la quiétude. C'est à cette fin qu'on a institué des moines dont le rôle est de servir la religion. Cependant, les religieux s'empressent à des activités secondaires et oublient l'essentiel... Ils profitent des privilèges de leur classe et s'en font un rempart pour s'enrichir. C'est en vain qu'ils sont exemptés d'impôts et de corvées. Ils accumulent les malhonnêtetés. Ce sont des laïcs errants qui s'empressent aux pratiques des magiciens, forcent leurs discours et leurs pensées... [5] »

« Pourquoi, dit un sūtra apocryphe de l'époque des T'ang [6], les laïcs mépriseront-ils tous les Trois Joyaux [à l'époque de la Loi contrefaite (*pratirūpakadharma*)]? C'est précisément parce que les bhikṣu et les bhikṣunī ne se conformeront pas à la Loi. Ils auront revêtu des vêtements religieux, mais se conduiront sans scrupules, comme des laïcs. Certains, sur les marchés, feront du commerce pour s'enrichir.

(1) *Kieou t'ang chou*, k. 174, biogr. de Li Tö-yu, 4e année *t'ai-ho*.

(2) *Hong ming tsi*, k. 6, p. 35 *b*. Mais on trouverait des critiques sur les mœurs des religieux bouddhiques à une époque antérieure, dès la fin du IIe siècle, dans le *Meou-tseu li houo louen*, le premier des traités qui figurent dans le *Hong ming tsi*.

(3) Il faut comprendre que certains moines ont, sous leurs ordres, des cultivateurs, esclaves ou serfs.

(4) *Kieou t'ang chou*, k. 1, Kao-tsou pen ki.

(5) *Ts'ö fou yuan kouei*, k. 159, f. 17 *b*.

(6) *Siang fa kiue yi king*, p. 1337 *b-c*.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

D'autres, sur les routes, trafiqueront pour se procurer leur subsistance. D'autres auront pour métiers ceux de peintres et d'artisans. D'autres, se livrant aux arts divinatoires et à la physiognomonie, prédiront aux gens le faste et le néfaste. Ils s'enivreront, feront du tapage, chanteront, danseront, feront de la musique. Certains joueront aux échecs et au jeu des six tablettes (*lieou po*). Il y aura des bhikṣu qui prêcheront de fausses théories pour complaire aux gens. Il y en aura qui prétendront s'adonner au dhyāna, alors qu'ils ne seront pas capables d'unifier leur esprit. Ils prédiront l'avenir au moyen de textes prétendus canoniques. Certains pratiqueront l'acuponcture et appliqueront des moxas; ils donneront toutes sortes de breuvages et de remèdes pour se procurer leur vêtement et leur nourriture. Dans ces conditions, les laïcs n'auront aucun respect pour la Loi. »

Les biographies de moines nous font connaître certains de ces religieux vagabonds, mêlés aux gens du peuple, et dont plusieurs acquirent assez de célébrité pour figurer dans ces hagiographies bouddhiques :

Le moine Pei-tou, qui vivait au début du ve siècle, était un religieux magicien, célèbre pour traverser les rivières sur une tasse de bois [1] et qui se faisait héberger de famille en famille. Le vice-président de la chancellerie impériale K'ong Ning-tseu, qui était malade de dysenterie le fit appeler. Pei-tou prononça pour lui des formules magiques (*mantra*) qui eurent pour effet de le guérir. Il procéda de même pour la femme d'un certain Ts'i Hiai et organisa en outre un banquet maigre pour demander sa guérison [2].

Un nommé Seng-houei (499-501) se rendait dans les familles où il y avait des malades. S'il se mettait en colère, c'était signe que le malade devait mourir. S'il était de bonne humeur, c'était signe de guérison [3].

Certains moines vivent uniquement de mendicité [4], selon un style de vie qui est propre à toute une classe de religieux vagabonds :

Un moine du nom de Fou-chang, qui vivait à l'époque des Tcheou (557-580), avait élu domicile sur une route, à un endroit où il avait enterré une relique. Il restait là accroupi nuit et jour à psalmodier des sūtra. Des gens allaient et venaient devant lui et cependant il ne demandait jamais à personne de lui faire l'aumône. S'il arrivait qu'on lui jetât une sapèque, il ne prononçait pas de formules de vœux (*tcheou yuan*) pour remercier son bienfaiteur. Un croyant lui dit un jour : « A l'Ouest des remparts, au Nord des remparts, il y a foule et les aumônes sont nombreuses. Pourquoi restes-tu ici? — Une ou deux sapèques [par jour] me suffisent pour rester en vie, répondit Fou-chang. Que ferais-je de celles que j'aurais en surcroît? [5] »

D'autres moines, après avoir quêté dans les villages, se retirent dans leur ermitage de montagne : Tao-hieou, son bol et son bâton d'étain à la main, sortait de sa solitude

(1) *Pei tou* signifie « traverser à la tasse ».

(2) *Kao seng*, k. 10, p. 392 *a*.

(3) *Ibid.*, p. 393 *c*.

(4) Certaines sectes populaires recommandaient à leurs adeptes de quêter leur nourriture, entre autres celle du Troisième degré dans ses débuts et les sectes amidistes. Le moine Chao-kouang, mort en 805, mendia des sapèques pendant un an dans la commanderie de Sin-ting. Tous ceux qui l'avaient vu, jeunes et vieux, gens des hautes classes et du commun, récitaient le nom du Buddha Amitabhā. *Fo ki*, k. 41, p. 380 *b*.

(5) *Siu kao*, k. 25, p. 659 *b*.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

pour aller mendier sa nourriture. Son bol une fois rempli, il mangeait là où il se trouvait puis regagnait sa cabane [1].

Les moines bouddhistes se rencontrent sur les marchés, dans les foires, dans les cabarets. Ils vivent de toutes sortes d'industries. Mais il y a un fait objectif qu'on doit retenir : c'est une désaffection très générale, et qu'il faut mettre certainement en rapport avec le phénomène religieux, pour la vie paysanne sédentaire.

Pour saisir ce qui fait l'analogie des différentes activités auxquelles se livrent les religieux bouddhiques en Chine, il faut sans doute laisser de côté les faits nettement caractérisés et considérer les choses dans le concret. Voilà des communautés ou des individus qui cherchent à parvenir à la sainteté par une vie et des exercices particuliers. Mais ce sont aussi — et c'est là, pour nous, le fait important — des spécialistes [2]. C'est bien en tant que tels qu'ils se trouvent intégrés à la société chinoise. Les biographies bouddhiques classent les moines par disciplines : traduction, récitation, vinaya, thaumaturgie, dhyāna, etc. Ce sont des arts particuliers qu'ils exercent et on peut légitimement insister sur le caractère professionnel de leurs activités. La transmission qui se fait de maître à disciple est analogue à celle qui assure la tradition de recettes particulières du maître-artisan à l'apprenti. Pour tout dire, les moines chinois cultivent des arts qui tendent à satisfaire des besoins divers du monde laïc.

La chose est claire lorsqu'il s'agit de religieux isolés qui sont toujours en contact avec les laïcs. Mais ceux-là mêmes qui vivent en communauté ont des rapports assez fréquents avec les fidèles. Ils sont appelés au dehors, chez les particuliers, pour y exercer leurs talents spéciaux : récitations de sūtra pour les morts, divination, art du guérisseur, connaissance des formules magiques. Les services qu'ils rendent méritent un prix, au même titre que ceux des médecins de profession ou des artisans. On leur offre un banquet maigre, on leur remet des sapèques ou des pièces de tissu. C'est leur salaire, mais c'est en même temps un don pieux, librement consenti et dont les fidèles attendent ces effets bienfaisants qui sont le propre des offrandes accomplies avec foi. On est là à mi-chemin entre le don et le paiement commercial.

Mais ce type d'offrandes est en fait beaucoup plus largement représenté qu'on ne le penserait *a priori* : elles fonctionnent à l'intérieur même des lieux de culte, à l'occasion des cérémonies officielles ou privées de toute nature. Les fidèles donnent à la fois par piété — avec une disposition d'esprit qu'on doit qualifier de religieuse — et en échange de services définis.

(1) *Siu kao*, k. 27, p. 684 *b*. Autre exemple de moine mendiant : celui de P'ou-yuan, à la fin du VIe siècle. « Parfois, il mendiait sa nourriture et s'en allait pour quelque temps dans les villages ». *Ibid.*, p. 680 *c*.

(2) On notera, dans ce sens, que les biographies de grands moines qui figurent au k. 191 du *Kieou t'ang chou* ont été classées sous la rubrique *fang-tche* 方伎, à côté de celles de médecins, d'astronomes et d'alchimistes.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

* * *

Diversité des offrandes.

Les comptes de monastères retrouvés à Touen-houang mentionnent parmi les offrandes diverses qui sont faites au cours de l'année :

« Les dons variés qui sont versés lors de l'aspersion des statues » *yu siang san che* 浴像散施, c'est-à-dire, d'une façon générale, toutes les offrandes faites lors des grandes cérémonies annuelles,

« [les honoraires versés pour] les récitations de sūtra [faites à la demande] des familles laïques » *tchou-kia nien-song* 諸家念誦,

« la nourriture offerte aux Buddha au printemps et en automne » *tch' ouen ts'ieou fo-che* 春秋佛食,

« les dons adressés aux moines lors des banquets maigres [institués en faveur des morts] » *tchai tch'en*[1] 齋啜[2].

Comme la plus grande partie des offrandes est versée au moment des grandes fêtes annuelles, il y a tout intérêt à suivre, dans l'exposé, l'ordre chronologique de ces importantes festivités qui ponctuaient la vie des communautés religieuses et celle des fidèles. Voici les indications qu'on peut relever dans deux rapports de gestion du monastère Tsing-t'ou à Touen-houang[3] :

« Le 15e jour du 1er mois a lieu une fête des lampes (*jan-teng* 然燈) dans les grottes dépendant du monastère. Les fonctionnaires et les associations de fidèles (*chö*)[4] y sont invités. En 930, les associations offrirent, pour cette fête, 0,3 *che* de blé et la même quantité de millet. Mais le monastère dépensa 0,25 *che* de farine pour la nourriture des moines aux grottes, 0,2 *che* de millet et 0,1 *che* de blé pour le banquet offert aux laïcs et aux religieux, 1,5 *che* de son pour la pitance des chameaux et des chevaux des fonctionnaires, sans compter l'huile nécessaire aux illuminations. Cette fête comportait, entre autres cérémonies, des actions de grâce aux rois des dieux (*devarāja*)[5].

« Les 6e et 7e jour du 2e mois, il y a une procession de statues (*hing siang* 行像) en ville avec le concours des associations de fidèles. Les moines reçoivent de ces associations et des autres laïcs 0,7 *che* de soya, 3 *che* de blé et 6,8 *che* de millet, en 930. Mais ils déboursent 0,6 *che* de millet pour « payer à boire aux gens qui ont porté les statues » et qui sont invités, à cette occasion, à la porte nord du monastère. Les moines offrent un banquet le 7 et dépensent 1,2 *che* de millet. Nouveau banquet le 8, plus

(1) Sur le mot *tch'en*, ci-dessous, p. 197, n. 2.

(2) P. 4081, comptes du monastère Tsing-t'ou.

(3) P. 2049, rapports de gestion de l'économe Pao-hou pour l'année 924 et de l'économe Yuan-ta pour l'année 930.

(4) Sur les associations de fidèles, ci-dessous, p. 251 et suiv.

(5) Mention faite pour l'année 924. Le terme employé : *sai* 賽, évoque les fêtes paysannes chinoises du début et de la fin de l'année agricole.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

important, car on y dépense 2,1 *che* de millet. La communauté des moines y prend part ainsi que les associations de fidèles et les gens qui ont pris soin des statues. Cette grande fête du 2e mois commence le 6e jour et se termine le 9e jour. Elle comporte, au 7e jour, une fête des lampes et, le 9e, une cérémonie dénommée « la réception des vêtements de Buddha » *cheou fo yi* 受佛衣.

« En 924, il y eut, au 7e jour, un vin d'honneur offert aux associations qui coûta 0,4 *che* de millet au monastère. Cette même année, les moines rapportèrent de leur quête en ville, le 7e jour, 0,4 *che* de millet et, le 8e jour, 0,3 *che* de blé et 0,5 *che* de millet [1].

« Au printemps, à une date qui n'est pas précisée, a lieu un grand banquet maigre (*tchai*) auquel sont invités les fonctionnaires. Ceux-ci ont fait don, comme *dakṣinā* (honoraires versés pour des services religieux) [2], en 924, de 1,1 *che* de millet, 0,1 *che* de chanvre et d'une pièce de toile. Un grand banquet du même genre a lieu également en automne. Il est, semble-t-il, moins important et n'est mentionné que pour l'année 924. A cette époque, les fonctionnaires firent don d'une pièce de toile. Ce sont les offrandes faites à titre officiel par les fonctionnaires locaux au printemps et en automne que les rapports de gestion désignent sous le nom de « nourriture du Buddha » (*fo che*) [3].

« Le 14 et le 15 du 7e mois a lieu la grande fête des morts (*yu lan p'en*, fête de l'*avalambana*). L'épisode principal est celui du « bris des bols ». En fait, comme l'indiquent les notes de dépenses, ces bols sont des calebasses vides et séchées : en 930, le monastère achète des calebasses (*koua*) pour le « bris des bols » (*p'o p'an*) moyennant 0,2 *che* de soya [4]. Il dépense, la même année, 4,55 *che* de farine [5] pour la confection des « bols » de Buddha » (*tsao fo p'en*) et il invite les fonctionnaires aux grottes pour le grand banquet qui doit y avoir lieu. Il y avait en outre une fête nocturne au cours de laquelle on « brûlait le monticule » (*chao p'ei* 燒培) : à cette fin, on employait 5 morceaux de tourteaux qu'on enflammait après les avoir mis en tas.

[1] Le moment culminant de cette fête du 2e mois est le 8e jour, jour anniversaire du saut des remparts par le prince Siddhartha, le futur Buddha Śākyamuni.

[2] *Tch'en* 嚫 (autres graphies : 伥 et 襯) est l'abréviation de *ta-tch'en* 達嚫, transcription du sanskrit *dakṣinā* : ce sont les honoraires versés aux moines pour les rites accomplis, après le banquet (*tchai*), et qui consistent en offrandes de vêtements, tissus ou monnaie. Le terme semble être spécialisé dans le sens d'offrandes pour les cérémonies mortuaires et ces offrandes sont généralement en *tissus* [3].

[3] Ces dons sont faits pour le paiement des cérémonies officielles dans les monastères importants et reconnus par la Cour. Ces établissements « d'État » étaient surtout chargés de célébrer le culte des empereurs défunts et des proches parents de l'empereur décédés. Sur ce culte officiel dans les monastères, cf. R. DES ROTOURS, *Traité...*, p. 87-89, note.

[4] On sait le développement qu'a pris en Chine cette fête des morts et de la piété filiale. Ainsi que l'a montré P. PELLIOT (*BEFEO*, I, p. 277-278; *TP*, XXVIII, p. 428 et suiv.), le mot *p'en* n'est pas une transcription de la dernière syllabe d'*ullambana*. Les « bols » (*p'en*) jouent d'ailleurs un rôle essentiel dans cette fête et ce qu'en dit Maspero (*Les religions chinoises*, p. 73) peut nous aider à comprendre quel pouvait être le rite pratiqué déjà à Touen-houang, au Xe siècle : « A la cérémonie pour le salut des ancêtres morts, un bonze coiffé du bonnet en forme de lotus, tenant à la main le *kakkhara*, la « verge d'étain » comme disent les Chinois, aux anneaux sonores, figurait en une danse Ti-tsang parcourant les enfers et forçant les démons à ouvrir les portes des prisons où sont enfermés les damnés; et, pour marquer l'ouverture de chaque porte, d'un coup de sa baguette, il cassait un bol de terre cuite. Le défunt délivré par lui passait le fleuve infernal dans une barque et des moinillons mimaient le mouvement des rameurs en assaisonnant leur chant de plaisanteries plus ou moins risquées ».

[5] C'est là une dépense particulièrement élevée (plus de 270 litres de farine) et on peut penser que plusieurs centaines de personnes prenaient part au banquet.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

« Au 12e mois, les moines vont faire des récitations de sūtra en ville [1]. Ils quêtent pour « la nourriture des génies et des Buddha et pour la provision des moines » (*chen fo che ki seng liao* 神佛食及僧料). On construit une estrade (*kie t'an* 結壇) du haut de laquelle les moines les plus éloquents prêcheront. Il y a aussi, vers cette époque, un banquet maigre de purification (*kiai tchai* 解齋) qui est institué au solstice d'hiver. Ce banquet et la nourriture offerte aux Buddha ont coûté 0,9 *che* de farine en 924. Mais le monastère a recueilli en dons 1,15 *che* de blé et 0,64 *che* de chanvre. En 930, lors de la même fête, le monastère avait reçu 1 *che* de blé et 0,6 *che* de chanvre...

« En plus de ces quatre grandes fêtes annuelles des 1er, 2e, 7e et 12e mois, il y a des cérémonies de moindre importance. On trouve la mention d'un banquet organisé à l'occasion des « deux jours où l'on a prié pour avoir [une bonne récolte de] chanvre ». A ce moment, le monastère a reçu 1,1 *che* de millet. En 930, il dépense 1,4 *che* de millet et 0,05 *che* d'huile lors d'une cérémonie instituée par le moine Yin-houei afin de « renvoyer les sauterelles » (*song houang-tch'ong*) [2] et pour les frais d'un banquet pour la « délivrance du feu »(?) *kiai houo* 解火 qui avait peut-être lieu à la fin de la période du *han che* 寒食, 105 jours après le solstice d'hiver. »

Pour un certain nombre d'offrandes, les comptes de monastère ne précisent pas lors de quelles fêtes ou à quelles époques elles étaient versées :

« En 924, les moines avaient reçu « pour le prix des légumes » (*ts'ai kia*), c'est-à-dire pour la nourriture des religieux, 13 *che* puis 15,4 *che* de blé et 7,5 *che* de millet; en 930, ces quantités étaient de 7,5 et 9,7 *che* de blé et 6 *che* de millet; une autre année [3] le monastère Tsing-t'ou reçut pour le prix des légumes 1,7 *che* de blé et 11,7 *che* de millet. »

Il y a donc tout un ensemble d'offrandes qui sont faites à date fixe, presque toujours au moment des grandes cérémonies collectives ou officielles, par les associations de fidèles, par les simples laïcs et par les fonctionnaires locaux. Ces grandes fêtes qui réunissent plusieurs centaines de fidèles et de religieux coûtent fort cher en frais d'ornementation et en nourriture : les monastères dépensent alors à peu près autant qu'ils reçoivent.

Si les textes historiques ne nous renseignent guère que sur les riches offrandes des empereurs et des grands personnages, les manuscrits de Touen-houang nous donnent en revanche une idée des dons faits par les gens du peuple et des pratiques les plus courantes. Les offrandes sont versées le plus souvent au monastère pour qu'on récite des textes bouddhiques (*nien song*). Elles sont en même temps destinées à une œuvre pieuse définie : fête religieuse, construction bouddhique, fonte de cloche, etc., et les

[1] Il y a d'autres récitations de sūtra en ville (*tch'eng chang tchouan king* 城上轉經) : au 6e mois (mention faite dans les comptes de P. 2032), au 18e jour du 3e mois (P. 2040), mais la plus importante de ces cérémonies était sans doute celle du 12e mois.

[2] On devait recourir très généralement à ces rites pour repousser les sauterelles. Cf. biogr. de Yao Tch'ong, *Kieou t'ang chou*, k. 96 : la 4e année *k'ai-yuan* (716), il y eut une invasion de sauterelles au Chantong. Les paysans brûlaient de l'encens et se prosternaient, ils offraient des sacrifices aux dieux pour demander leur bienveillance. Ils voyaient sous leurs yeux les sauterelles dévorer leurs récoltes, mais ils n'osaient pas porter la main sur elles. Bouddhisme et conceptions chinoises étaient d'accord contre l'attitude rationnelle qui consistait à lutter contre le fléau : « Tuer les sauterelles, dit Lou Houai-chen, c'est troubler très gravement l'harmonie des souffles de la nature ».

[3] P. 2032.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

donateurs attendent de leurs dons un effet également défini : guérison, voyage sans encombre, repos des parents défunts...

Il reste, dans les collections de manuscrits de Touen-houang, quelques registres de dons reçus par les établissements bouddhiques. On constate que les offrandes proviennent aussi bien de religieux que de laïcs :

« 1 *che* de millet offert pour la construction.

L'intention du fidèle est d'agir pour le bénéfice de sa mère qui est malade et n'a pas encore pu guérir. Il vient aujourd'hui au monastère (« à l'aire de *bodhi* », *tao-tch'ang*) en demandant qu'on récite pour elle des sūtra.

Note du fidèle Tche Kang-kang, le 30e jour du 1er mois de l'an *tch'en*. »

« 1 tunique de soie blanche offerte pour la construction.

(Même motif, même date.)

« 1 toise de toile donnée par une fidèle de la famille Wang...

« 1 demi-once de colle et un miroir offerts par une fidèle pour la fête de la procession des statues, le 8e jour du 2e mois...

« 5 coupes de cheveux offertes pour la construction par une fidèle anonyme en faveur de son jeune frère parti en voyage dans l'Ouest. Elle souhaite qu'il ne lui arrive pas malheur et qu'il puisse être bientôt de retour.

« 5 éventails, 1 *che* de blé et 1 *che* de millet offerts par Tchang Yi-tseu pour la construction, afin que sa mère décédée renaisse en Terre pure et en faveur de son père malade des yeux. 8e jour du 2e mois. »

Tous ces donateurs demandent que les moines récitent pour eux des sūtra[1].

Une autre liste d'offrandes, qui date de l'occupation de Cha-tcheou par les Tibétains (787-848)[2], mentionne des dons de tissus, de brocart, de bœufs, d'or et de plats d'argent ciselés offerts par deux généraux tibétains le 15e jour du 1er mois et le 9e jour du 10e mois.

Il y a des dons faits par la bhikṣunī Sieou-tö, le 15 du 12e mois : 14 kāṣāya (vêtements de religieux) et plusieurs pièces de tissu et d'habillement. Ces dons sont destinés à la grande communauté de la ville[3]. Sieou-tö fait également don de deux toises et cinq pieds de corde jaune pour tirer les statues lors de la procession des Buddha du monastère Ling-t'ou et de 8 pieds de toile fine pour les cérémonies du culte (*fa che* 法事) Tous ces dons ont pour but d'assurer sa guérison et elle demande aux moines de prier pour ses péchés.

Dons de la nonne Ts'eu-sin : étoffes destinées aux biens permanents du monastère Pao-ngen, ustensiles de cuisine ciselés destinés aux biens permanents du monastère Ling-sieou. Elle demande qu'on récite pour elle des sūtra car elle est malade et elle s'accuse en tant que femme de tous les péchés.

Un fidèle donne une couverture pour la grande communauté de la ville : il est

(1) P. 2837.

(2) Pour ces dates, cf. P. Demiéville, *Concile de Lhasa*, p. 176 et suiv.

(3) Ces biens doivent être vendus aux enchères lors d'une grande assemblée de tous les religieux de Cha-tcheou; le prix de la vente est ensuite réparti également entre les moines et les nonnes d'une part, les novices d'autre part. Cf. ci-dessus, p. 85 et suiv.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

malade et, malgré tous les remèdes qu'il a pris depuis un mois, il n'arrive pas à guérir. Il vient maintenant au monastère en priant les moines de réciter des sūtra en sa faveur.

Un autre document mentionne des offrandes faites le 1er jour d'un 1er mois et qui sont destinées à la fonte d'une cloche :

« 7 pieds de toile et une certaine quantité de cuivre pour la fonte de la cloche.

« 1 boule d'*a-li-lo* (en note : remède *sieou*(?)-*jou*).

« Ces dons sont faits tout d'abord en faveur de mon père et de ma mère décédés : je ne sais dans quelle destinée ils sont tombés depuis leur mort; ensuite pour moi-même pour me sauver de la mort (?) et pour que je sois en bonne santé. Je me présente aujourd'hui au monastère pour demander qu'on récite des sūtra. Le fidèle Li Ki-tseu, le 1er jour du 1er mois. »

« 3 béliers pour la fonte de la cloche.

« Ce don est fait en faveur de mon fils aîné qui est allé dans le Sud, au royaume des Tibétains. Je souhaite que son voyage soit sans obstacles et sans ennuis. Secondement, en faveur de mon fils cadet et d'une de mes filles qui sont partis vers l'Est, afin qu'il ne leur arrive ni malheur ni désagrément. Je souhaite qu'ils fassent bonne route, qu'ils arrivent à bon port et que je les revoie bientôt. Je me présente aujourd'hui. Le fidèle T'ang Hi-tchen, le 1er jour du 1er mois

« 1 bélier pour la fonte de la cloche.

« Ce don est fait pour que toute la famille, grands et petits, soit en bonne santé. Je me présente... Un fidèle anonyme, le 1er jour du 1er mois. »

Le registre mentionne d'autres dons : 1 livre de fleurs rouges et 2 livres de fer; 2 *che* de millet et 1 pièce de toile; 1 *che* de millet et 1 livre de cuivre; 1 rame de papier. Le document porte, sur les raccords de feuilles, le nom du moine Houei-tchao qui devait être administrateur des donations (*tch'en sseu* 僧司) [1].

Dans les comptes du monastère Tsing-t'ou, dans la première moitié du xe siècle, la récitation de sūtra (*nien song*) coûte environ 0,4 *che* de céréales, blé ou millet [2] :

« Le moine Fou-ngen a donné 0,45 *che* de blé pour faire réciter des sūtra.

« Kouo Kou-eul, dont la femme est morte, a donné 0,70 *che*.

« Kao K'ong-eul, dont la mère est morte, a donné 0,35 *che* et, une autre fois, 0,40 *che*.

« Le maître en dharma et vinaya (*fa lu*) Tcheng du monastère Ngan-kouo a donné 1,5 *che* de millet, et deux autres personnes, pour faire également réciter des sūtra, 0,30 et 0,40 *che* de millet [3]. »

Certaines grandes cérémonies ont lieu toutes au même moment dans les monastères de Touen-houang :

« Honoraires versés lors du banquet maigre institué le 100e jour après la mort du *seng* [*-tcheng*] K'ong : 6 *che* de millet. »

[1] P. 2863, manuscrit édité dans *Touen-houang to so*, fasc. 4, nº 82.
[2] Cf. P. 2032, P. 2049 et P. 3234.
[3] P. 2049, rapport de gestion de l'année 930.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

« Dépense faite pour le banquet maigre des moines qui eut lieu le jour où finirent les récitations de sūtra dans tous les monastères à la mort de la demoiselle Tchang : 0,8 *che* de farine et 0,02 *che* d'huile. [1] »

Des récitations de sūtra sont commandées par des personnages officiels. Un manuscrit porte une liste des surveillants (*wei-na*) de chaque établissement qui sont chargés de faire réciter par leurs moines une partie de la grande Prajñāpāramitā. Les récitations, commandées par le Tsan-p'ou du Tibet, doivent avoir lieu le 30e jour d'un 9e mois. Un service du même genre doit être célébré au nom d'un haut fonctionnaire tibétain le 22e jour d'un 12e mois [2].

Il y a des rites importants qui sont accomplis non plus au monastère mais chez les particuliers. C'est un signe de richesse que de pouvoir inviter à domicile des moines célèbres et leur offrir un banquet maigre (*tchai*). Plusieurs billets d'invitation pour des services de ce genre figurent dans les manuscrits de Touen-houang :

« A l'adresse du monastère San-kiai.

« Je prie le recteur monacal (*seng-tcheng*) et grand maître (*ho-chang*) Tchang, le grand maître en chef (*cheou ta-che*) Pan, le grand maître Li, les *seng-tcheng ho-chang* Tong, Tcheou et Tch'en, les administrateurs (*p'an kouan*) et ācārya (*tchö-li*) Lieou et Tchang de bien vouloir se rendre chez moi le 25 du présent mois pour y faire des récitations et y accomplir des cérémonies pour le bonheur [3] de mon fils défunt, le *ya-ya* [4]. J'espère que vous aurez la bienveillance (*ts'eu pei*) de venir chez moi à la date indiquée.

« Le fidèle Song Ts'eu-chouen, *tou ya-ya*, le 23e jour du 8e mois de l'an *ki-sseu* [5]. »

D'après les différents billets d'invitation de ce type retrouvés à Touen-houang, on constate que ce sont en général de petits ou de moyens fonctionnaires qui faisaient appeler chez eux des religieux pour qu'ils y célèbrent des services mortuaires. Parmi eux, il y a :

— un *tou ya-ya* (P. 3367, sans doute de 968) ;
— un *tsie-tou ya-ya* (P. 2836 v°, daté 939) ;
— un *tsong tou-t'eou* (P. 3152, daté 992) ;
— le sous-préfet de Cheou-tch'ang (document édité dans *Touen-houang... tsa lou*, f. 103, daté 960) ;
— un religieux, le moine Chan-houei (*ibid.*, f. 104, daté 887) [6].

Le nombre des moines invités varie d'un billet à l'autre. Il est de 11, 8, 4, 3 ou 1

(1) P. 2032, comptes du monastère Tsing-t'ou.

(2) P. 3336 r° et v°.

(3) *Siao siang* 小祥. Dans d'autres billets d'invitation, on trouve l'expression *ta siang* 大祥 : il s'agit peut-être de deux genres de cérémonies plus ou moins coûteuses.

(4) Petit fonctionnaire local.

(5) P. 3367. L'an *ki-sseu* correspond sans doute ici à l'année 969, car il existe un autre billet d'invitation daté de 968 qui est adressé aux mêmes moines, dans *Touen-houang tsa lou*, f. 105 *a*.

(6) Il y a deux billets envoyés par des inconnus, P. 3107, daté 858 ou 918 et le manuscrit édité dans *Touen-houang... tsa lou*, f. 105, daté 968.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

selon les cas et ces religieux viennent de différents monastères : San-kiai sseu [1], Tsing-t'ou sseu [2], K'ien-yuan sseu [3] et Long-hing sseu [4].

Mais on sait, par les historiens, que le recours aux services des religieux en faveur des parents défunts était une pratique générale dans la haute société chinoise à l'époque des T'ang. C'est un usage si bien établi qu'un grand fonctionnaire hostile au bouddhisme comme Yao Tch'ong, qui mourut en 721, ne croit pas pouvoir empêcher ses fils et ses neveux de sacrifier à cette détestable coutume :

« Si vous n'êtes pas capables après ma mort, leur disait-il dans la lettre où il consigna ses dernières volontés, de vous conformer entièrement aux bons principes et qu'il faille que vous suiviez les coutumes du siècle, vous pourrez commander un service bouddhique (*tchai*) de sept moines sept fois tous les sept jours après ma mort [5]. Mais quand vous devrez faire l'aumône pour ce service, donnez mes vêtements et mes objets personnels et n'y employez rien d'autre. Ce serait inutile et déraisonnable. Et n'allez pas non plus donner de vos propres biens afin de vous conformer à cette baliverne de « félicité pour les morts » (*tchouei fou* 追福) [6]. »

* * *

Les manuscrits de Touen-houang sont la seule source d'information précise que l'on possède : ils permettent d'assurer que dans tel monastère de cette région, dans la première moitié du xe siècle, les offrandes de menus biens formaient environ le quart de ses revenus [7]. Ils révèlent aussi quelle fonction définie était reconnue aux établissements religieux et à leurs moines : l'organisation des cérémonies officielles, celle des grandes fêtes, la célébration de services religieux pour les familles privées et principalement en faveur des défunts. Leur rôle est triple, car leur activité pieuse doit profiter, suivant les cas, à la dynastie et à l'empire, à la collectivité locale dans son ensemble, ou encore aux particuliers.

Dans cette multitude d'offrandes qui viennent de la Cour, des fonctionnaires locaux, des groupements de fidèles et des familles privées, il est difficile de dégager des données utiles pour l'histoire économique. Il est certain du moins que le nombre et l'importance des offrandes ont varié très sensiblement suivant les lieux et les époques.

C'est un principe constant chez les gouvernants que de fournir aux moines officiellement ordonnés, choisis en raison de leurs connaissances scripturaires et de leurs mérites particuliers, tout ce qui leur est nécessaire. Les communautés régulières,

[1] P. 3367; *T. H...tsa lou*, f. 105; P. 2836.
[2] P. 3107; *T. H...tsa lou*, f. 104.
[3] *T. H... tsa lou*, f. 103.
[4] P. 3152.
[5] C'est le *lei ts'i* [*tchai*] 累七齋 ou *tchai ts'i* 齋七. Cf. *Yao lan*, k. *hia*, p. 305 *b*. Cette pratique est fondée sur les croyances relatives à la réincarnation des âmes : elles doivent se réincarner en 7 fois 7 jours (49 jours).
[6] *Kieou t'ang chou*, k. 96, biogr. de Yao Tch'ong.
[7] Ci-dessus, p. 187-189.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

chargées de la célébration du culte impérial, n'ont pas à se préoccuper de leur entretien. En conséquence, le religieux mendiant qui quête seul sa nourriture dans le peuple fait figure en Chine d'irrégulier. Il est suspect.

Cette vie vagabonde et indépendante n'est pas normalement le fait des moines des grandes communautés. S'ils quêtent, c'est en groupe et ce n'est pas pour assurer leur subsistance, qui l'est déjà. Il doit y avoir une grande part de vérité dans le portrait que nous en font certains lettrés anticléricaux, qui les représentent assis à ne rien faire, richement vêtus et nourris de mets de choix. Les religieux des grands lieux de culte, dans les villes ou sur les montagnes célèbres, sont assurés de voir affluer les offrandes, soit à titre officiel, soit de la part des particuliers. A Lo-Yang, au début du VIe siècle, les habitants de certains quartiers assuraient bénévolement l'entretien des moines. Il y avait, au quartier Kien-yang, dix monastères et « dans ce quartier, plus de deux mille familles nobles et roturières honoraient avec foi le Triratna. Elles fournissaient aux religieux tout ce qui leur était nécessaire [1]. » Plus tard, sous les T'ang, de grands fonctionnaires sacrifiaient une partie de leurs très importantes richesses à entretenir des communautés bouddhiques. Ce fut le cas, dans la deuxième partie du VIIIe siècle de Wang Tsin, Yuan Tsai, Tou Hong-tsien et d'autres parmi ces grands personnages, chez lesquels la foi bouddhique s'alliait à un goût du faste et de la prodigalité très accusé [2].

Mais ce qui importe avant tout, c'est la célébrité des lieux de culte et des religieux et la sainteté qu'on leur reconnaît.

Les empereurs font venir à la Cour les grands moines et les comblent de faveurs. Quant aux établissements célèbres, ils reçoivent, en même temps que leur titre de monastère officiel, des privilèges spéciaux, des immeubles et des biens fongibles en offrande :

« Au début de l'ère *k'ai-houang* (581-600), l'empereur ordonna qu'on fît présent [au monastère Ts'ing-tch'an] [3] de 14.000 pièces de satin, de 5.000 pièces de toile, de 1.000 balles de soie en bourre, de 200 pièces de tissu de soie fine, de 20 pièces de tissu de soie à fleurs, de 1.000 *che* de céréales des cinq sortes et de première qualité. L'impératrice ordonna de son côté qu'on fît don au même établissement de 5.000 ligatures, de 50 pièces de feutre et de 50 rasoirs [4]. »

D'après une stèle du monastère Miao-cheng du mont Ki-t'ing, dans la sous-préfecture de Siuan-tcheou, ce lieu de culte fut fondé par le moine Tche-yen (516-601) en 591, sous les Souei. Cette fondation fut l'occasion de dons variés de l'empereur : 5.000 ligatures et 2.000 pièces de soie pour les dépenses de pharmacie, 200 *hou* de riz *lo-tche*, une collection de textes canoniques, 15 statues de jade et de pierre, 49 brûle-parfums, le tout destiné à perpétuité au culte [5].

« La 1re année *ta-ye* (605), l'empereur se rendit à Kiang-tou (dans l'actuel Ngan-

(1) *K'ie-lan*, k. 2, p. 1005 *a-b*.

(2) *Kieou t'ang chou*, k. 118, biogr. de Wang Tsin. *Ibid.*, k. 190 *hia*, biogr. de Wang Wei : « Les frères Wang entretenaient chaque jour, à la capitale, plusieurs dizaines de moines célèbres ».

(3) Ce lieu de culte, fondé par le moine T'an-tch'ong, reçut son nom officiel (*ngo*) de monastère Ts'ing-tch'an à la suite d'une requête de ce moine à l'empereur.

(4) *Siu kao*, k. 17, biogr. de T'an-tch'ong, p. 568 *b*. D'après les chiffres donnés ici, il devait y avoir 50 religieux dans ce monastère.

(5) Ci-dessus, p. 109.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

houei)... Il fit organiser un banquet bouddhique d'un millier de moines et il ordonna 49 religieux. Il fit présent au monastère [de cette communauté?] de 2.000 pièces de toile, de 3.000 *che* de riz, d'encens, de petit lait et d'autres denrées [1]. »

Mais, tout autant que les communautés et les monastères, ce sont les religieux qui reçoivent des dons des empereurs lorsque la rumeur publique a attiré sur eux l'attention de la Cour. Ces biens reçus à titre officiel sont leur entière propriété [2] : les moines les emploient à des œuvres pieuses, en dons aux pauvres, à quelque fondation religieuse, quand, en fin de compte, ils ne les attribuent pas à la propriété commune et inaliénable (*tch'ang-tchou*) de leur monastère.

Le futur empereur T'ai-tsong des Song avait en grande estime le moine Tao-mong. Lorsqu'il accéda au pouvoir en 465, il lui fit don de 300.000 sapèques pour ses besoins personnels et, quelques années plus tard, il ordonna dans un édit qu'on lui fournît mensuellement 30.000 sapèques [3]. Il lui octroya en même temps 24 scribes et gardes du corps, un chariot et une chaise à porteurs. Mais Tao-mong fit don de tous ces biens pour les pauvres et pour les constructions de monastères [4].

Une pratique qui est largement attestée consistait à faire discourir les plus célèbres religieux, parfois représentants de doctrines diverses (bouddhistes et taoïstes, sous les Nan pei tch'ao); le vainqueur du tournoi était richement récompensé :

« La 1re année *t'ai-ho* (477), le 2e mois, l'empereur [Hiao-wen des Wei du Nord] se rendit au monastère Yong-ning pour y célébrer un banquet maigre (*tchai*)... Il y revint au 3e mois pour une grande assemblée où il y eut encore des cérémonies et des prédications. Il ordonna à son secrétaire privé et aux gens du secrétariat impérial d'engager des discussions avec les moines sur les principes du bouddhisme et d'offrir des vêtements et des ustensiles précieux aux religieux selon leur capacité respective [5]. »

Vers la fin du VIe siècle, le moine Fa-tsang, parce qu'il avait été capable de répondre dans sa propre langue (le *sien-pi*) à l'empereur Wou des Tcheou, se vit octroyer 210 ligatures de sapèques [6].

De la multitude des offrandes faites par les empereurs aux lieux de culte et aux moines, on peut conclure à la généralité de cette pratique qui consiste à *récompenser* ceux qui méritent de l'être pour leur sainteté, leurs talents ou, simplement, pour le renom qu'ils se sont acquis. Le seul fait qu'on puisse retenir ici, c'est l'inégalité de traitement dont ont bénéficié monastères et religieux. Il y en eut de pauvres et de très riches. Mais aussi, le succès de certaines doctrines a fait la fortune de sectes particulières.

[1] *Siu kao*, k. 19, p. 586 *a*. Le même passage mentionne d'autres dons : 1.000 pièces de toile; 500 pièces de soie, 1 pièce de satin à chacun des moines qui ont participé à un banquet maigre : il s'agit là d'un payement pour un service religieux.

[2] La pratique est en contradiction avec la discipline religieuse, telle qu'elle est connue par les traités indiens de Vinaya.

[3] Soit 360.000 sapèques par an, somme énorme à l'époque.

[4] *Kao seng*, k. 7, p. 374 *a*. Tao-mong vécut de 411 à 475.

[5] *Che lao tche*, f. 7 *a*.

[6] *Siu kao*, k. 19, p. 580 *c*.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

* * *

Les Trésors inépuisables.

On est contraint de se borner ici aux cas typiques. L'histoire de l'enrichissement prodigieux de la secte du Troisième degré (*San kiai kiao* 三階教) dans la deuxième moitié du VIIe siècle et jusqu'à l'avènement de Hiuan-tsong est un de ces exemples d'exception. Son intérêt est multiple : l'enrichissement subit de cette secte paraît n'avoir été dû qu'à des offrandes de biens meubles : tissus, monnaie, objets précieux, or et argent. C'est là un fait remarquable si l'on pense au cas de la plupart des communautés chinoises enrichies par les procédés classiques de l'usure et des fermages. Mais ce qu'on entrevoit aussi, à travers les institutions de la secte, c'est un mode d'accumulation des biens qui est particulier au bouddhisme chinois dans son ensemble : ses fondements sont d'ordre psychologique. Il importe de noter, à ce propos, que la période en question (des environs de 640 à 713) est l'une de celles où la ferveur religieuse fut la plus intense[1] : on a de cela plusieurs indices.

« Au monastère Houa-tou [de Tch'ang-ngan], dit le *Leang king sin ki*[2], il y avait une cour du Trésor inépuisable (*wou tsin tsang yuan* 無盡藏院). C'était le moine Sin-hing qui l'avait instituée[3]. A la suite des dons qui lui furent faits à la capitale, ce trésor devint de plus en plus florissant. Après l'ère *tcheng-kouan* (627-649), la monnaie, les étoffes, l'or et les tissus brodés y furent en quantité incalculable. Des moines réputés étaient affectés en permanence à la direction de ce trésor. Les biens servaient aux réparations des saṃghārama de tout l'empire (de tous les lieux de culte bouddhiques). En vue de ces réparations [et embellissements] de monastères, on venait de Yen[4], de Leang[5], de Chou[6] et de Tchao[7] pour s'approvisionner[8] au Wou tsin tsang. Ce qui entrait [en offrandes] chaque jour dans ce trésor était aussi prodigieux [que ce qui en sortait]. Certains y venaient faire des emprunts (*kiu pien* 舉便)[9] et s'en retournaient sans même avoir établi un acte écrit. L'échéance arrivée, ils remboursaient leur dette tout simplement. »

[1] Ci-dessous, p. 226.

[2] *Leang king sin ki* de Wei Chou des T'ang, k. 3, f.28 *a-b*.

[3] Le *T'ai p'ing kouang ki* (cité ci-dessous) attribue la fondation du Trésor inépuisable à un disciple de Sin-hing, un certain Sin-yi, alors que la source la plus ancienne (le *Leang king sin ki*) l'attribue au fondateur lui-même de la secte, Sin-hing. M. Yabuki Y. qui a consacré à l'histoire du *San kiai kiao* de longues recherches n'a pas voulu se prononcer sur ce point, qui est pour nous, de toutes façons, secondaire.

[4] Actuel Siu-tcheou-fou au Sseutch'ouan.

[5] Actuel Wou-wei-hien au Kansou.

[6] Actuel Tch'eng-tou-fou au Sseu-tch'ouan.

[7] Actuel Tchao-tcheou au Tcheli.

[8] *Ts'iu ki* 取給 : « s'approvisionner » et non pas « prendre et fournir ».

[9] L'emploi du terme *kiu* semble indiquer qu'il s'agissait d'emprunts de monnaie. Cf. ci-dessus, p. 168, n. 4.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Le *T'ai p'ing kouang ki*[1], ouvrage achevé en 978, confirme les données du *Leang king sin ki* en y ajoutant quelques précisions importantes :

« Au cours de l'ère *wou-tö* (618-626), il y avait un śramaṇa nommé Sin-yi 信義 qui cultivait le dhyāna et avait pour pratique ordinaire celle de l'école du Troisième degré. Il établit un Trésor inépuisable (*wou tsin tsang*) au monastère Houa-tou [de Tch'ang-ngan][2]. Après l'ère *tcheng-kouan*, la monnaie, les étoffes, l'or et les pierres précieuses reçues en don formaient un amas incalculable. Des moines contrôleurs étaient préposés en permanence à ce trésor et ils devaient faire trois parts des richesses [entreposées] : un tiers servait aux réparations et aux embellissements des saṃghārama de tout l'empire; un tiers était destiné à faire des aumônes à tous les affamés et à soulager les souffrances du champ de compassion (*pei t'ien* 悲田) [c'est-à-dire des malades][3]; un tiers était affecté aux cérémonies religieuses qui étaient ainsi largement assurées. Hommes et femmes de la bonne société[4] venaient faire leurs offrandes au trésor en se repentant et en gémissant. Ils se disputaient leur tour à tel point qu'il était impossible qu'il y eût un ordre[5]. Ils sacrifiaient des chars entiers pleins de sapèques ou de tissus de soie et ils les abandonnaient là sans qu'on pût savoir quels étaient leurs noms. »

Un décret de 713 fournit lui aussi quelques détails sur ces offrandes excessives et montre qu'elles avaient lieu surtout au début de l'année :

« Décret impérial du 4e mois de la 1re année *k'ai-yuan* (713) interdisant aux hommes et aux femmes de la bonne société (*che niu*) de faire des dons de monnaie aux monastères bouddhiques :

« Aux monastères Houa-tou [de Tch'ang-ngan] et Fou-sien [de Lo-yang][6], les moines de la secte du Troisième degré ont institué des Trésors inépuisables. Chaque année, le 4e jour du 1er mois[7], les gens des hautes classes dans tout l'empire leur font des dons de sapèques. On appelle cette pratique « protection de la loi » (*hou fa* 護法).

(1) *T'ai p'ing kouang ki*, par Li Fang, k. 493, f. 3 *a*.

(2) A l'époque, ce monastère portait encore le nom de Tchen-tsi sseu. Il se trouvait à l'angle nord-est du quartier Hieou-siang (dans la partie nord-ouest de Tch'ang-ngan), suivant le k. 10 du *Tch'ang-ngan tche*.

(3) Ci-dessous, p. 217, sur les activités hospitalières du bouddhisme en Chine.

(4) *Che niu* : cette expression montre — comme l'indique du reste l'importance des offrandes — qu'il s'agit de personnes des hautes classes, nobles et grands fonctionnaires.

(5) La traduction n'est pas certaine : peut-être faut-il comprendre : « il était impossible de savoir dans quel ordre ils s'étaient présentés »? La hâte des donateurs s'explique sans doute par certaines croyances : le premier à verser ses offrandes est assuré que ses vœux seront exaucés.

(6) Ce second Trésor inépuisable avait été créé par l'impératrice Wou Tsö-t'ien. Cf. *Leang king sin ki*, loc. cit. : « L'impératrice Wou fit transférer ce trésor au monastère Fou-sien (ancien hôtel particulier de la dame Yang, mère de l'impératrice, transformé en monastère en 675) à Lo-yang [Wou Tsö-t'ien voulait faire de cette ville la capitale principale]. Cependant les richesses de l'empire n'affluèrent plus dans ce nouveau trésor, si bien qu'elle le fit de nouveau transférer à son ancienne place ». Mais tout semble indiquer qu'il y eut à partir de ce moment deux trésors, un à Tch'ang-ngan, le plus ancien, l'autre à Lo-yang. Cf. encore *Kin che souei pien*, k. 71, stèle du maître de dhyāna Fa-tsang du monastère Tsing-yu : « La 1re année *jou-yi* (692), la très sainte impératrice ayant appris la grande pureté de conduite du maître de dhyāna [Fa-tsang] lui fit parvenir l'ordre de contrôler le Trésor inépuisable du monastère Fou-sien de Lo-yang. Au cours de l'ère *tch'ang-ngan* (701-704), elle le pria, dans un nouvel ordre, de contrôler le *wou-tsin tsang* du Houa-tou sseu ».

(7) C'était le jour anniversaire de la mort du fondateur de l'école, Sin-hing. Cf. Yabuki, *op. cit.*

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

On prétend que ces générosités ont pour but de soulager les pauvres et les orphelins. Mais il n'y a en fait dans tout cela que débordement et fraude et ces affaires ne sont pas régulières. C'est pourquoi j'ai décidé d'interdire cette pratique. La monnaie mise en réserve dans les Trésors inépuisables sera remise au Tribunal des censeurs [1] et aux préfectures supérieures du territoire de la capitale et du Ho-nan, afin que ces administrations contrôlent la gestion et prennent connaissance de la comptabilité de ces trésors. Ils feront un dossier pour éclaircir les faits en attendant qu'on avise des dispositions à prendre [2]. »

Ainsi, il est clair que ce sont les offrandes des fidèles qui ont fait la richesse des Trésors inépuisables de Tch'ang-ngan et de Lo-yang. Et l'essentiel de leurs biens était de nature mobilière : monnaie, tissus de différentes sortes, or et argent, pierres précieuses. Il est vrai que le décret relatif à la confiscation des biens des Wou-tsin tsang [3] mentionne des immeubles :

« Il est décidé qu'on distribuera intégralement entre les monastères bouddhiques et taoïques de la capitale tous les biens du Trésor inépuisable du monastère Houa-tou : biens de valeur (*ts'ai*) et denrées (*wou*), terres (*t'ien*) et maisons (*tchai*), animaux domestiques (*lieou tchou*). On emploiera d'abord ces biens à la réparation des statues, des salles et des ponts. L'excédent sera affecté aux biens permanents (*tch'ang tchou*) [des monastères] et ne pourra être réparti entre les moines (les « cellules privées » *sseu fang*). On commencera les distributions par les monastères les plus pauvres. » On sait que l'impératrice Wou Tsö-t'ien avait décidé d'octroyer des biens-fonds aux Trésors inépuisables et peut-être spécialement à celui de ces Trésors qui fut sa création : le *wou tsin tsang* du monastère Fou-sien à Lo-yang : « Qu'on prenne, dit-elle dans la préface qu'elle fit au canon bouddhique en 685 [4], les biens accumulés par mes père et mère, qu'on emploie les anciens apanages des deux capitales et qu'il n'y ait rien qui ne serve à édifier des monastères (*tchao-t'i tche yu* : « des demeures du [saṃgha des] quatre directions ») : que tous ces biens soient versés aux (au?) Trésors inépuisables. »

Mais ces terres et ces bâtiments ne figuraient qu'à titre accessoire parmi les biens des Wou-tsin tsang, car ce qui caractérise le système en question c'est qu'il est fondé sur une intense circulation des richesses. « Ce qui entrait chaque jour au Trésor, dit le *Leang king sin ki* était tout aussi incalculable que ce qui en sortait. »

A date fixe, le 4e jour du 1er mois, les personnes des hautes classes, dans tout l'empire, envoyaient des offrandes de sapèques aux Wou-tsin tsang. De même, c'est de toutes les régions que l'on venait chercher aux Trésors les subsides nécessaires pour construire ou réparer des édifices pieux. C'est là un autre caractère original de l'institution : elle s'étend à la Chine entière. Elle est particulièrement représentée au Sseutch'ouan, au Kansou et au Tcheli actuels. Sans doute, le Wou-tsin tsang eut-il même des succursales ou des dépôts dans un grand nombre de régions, car le décret

(1) Sur le tribunal des censeurs, R. DES ROTOURS, *Traité...*, p. 281-314.

(2) *Ts'iuan t'ang wen*, k. 28. Le même décret, reproduit dans le *Ts'ö fou yuan kouei*, k. 159, f. 15 *a*, y est daté du jour *jen yin* du 4e mois de la 9e année *k'ai-yuan* (721).

(3) *Ts'ö fou yuan kouei*, k. 159, f. 15 *a*, décret du 6e mois de la 9e année *k'ai-yuan* (721), décret daté de 713 dans le *Ts'iuan t'ang wen*, k. 28.

(4) *Ta t'ang cheng kiao siu*, cité par *Che che yao lan*, k. *hia*, p. 304 *b*.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

de confiscation déjà cité prévoit que les grands fonctionnaires des préfectures feront procéder à la liquidation des sapèques et des biens saisis dans leurs circonscriptions.

Les Trésors inépuisables ne recevaient pas seulement les riches offrandes des personnes des hautes classes (*che niu*), ces chariots entiers de sapèques ou de tissus. Les gens du peuple eux aussi étaient invités à donner : un texte de l'école du Troisième degré retrouvé à Touen-houang distingue deux sortes de donateurs : ceux qui sont capables de faire l'offrande de 16 dixièmes (*fen*) de sapèque chaque jour et ceux qui sont capables de donner 30 dixièmes [1]. Un autre texte [2] fait allusion à des offrandes régulières du même genre, mais qui sont d'un dixième de sapèque par jour (soit environ 36 sapèques en un an) ou d'un *ko* de céréales (soit 3,6 *teou* en un an). Ce genre d'offrande était évidemment recommandé aux plus pauvres des fidèles.

Les textes de Touen-houang confirment d'autre part l'existence de banques annexes du Trésor inépuisable du monastère Houa-tou dans les provinces : ces banques d'offrandes portaient le nom de *kong-tö tch'ou* (lieux de mérites) et elles étaient ouvertes à titre provisoire au moment de la fête de l'Avalambana :

« Le 15e jour du 7e mois, à la fête des bols d'Avalambana on crée partout des « lieux de mérites » (*kong-tö tch'ou*) dans les préfectures et les sous-préfectures et tout le monde peut contribuer... Il n'est pas nécessaire [alors] d'envoyer les offrandes au monastère Houa-tou (*pou pi yao-siu song Houa-tou sseu*) [3]. » La biographie d'un des disciples de Sin-hing, le fondateur de la secte du Troisième degré, un nommé Tö-mei (585-648), fait allusion à ces offrandes de la fête du 7e mois : « Vers la fin de l'été, dans tous les monastères, on recevait les bols (d'Avalambana) (*cheou p'en* 受盆). Partout où la fête était instituée, Tö-mei envoyait des offrandes. On les appelait couramment « les sapèques universelles de la fête des bols » (*p'ou p'en ts'ien*) [4] ».

La secte du Troisième degré a donc drainé, grâce au Trésor de Tch'ang-ngan, le plus important, grâce à celui de Lo-yang, et, dans toute la Chine, grâce à ses comptoirs institués lors de la fête de l'Avalambana, une masse d'offrandes en sapèques, tissus et céréales qui devait être très considérable. Deux faits sont à retenir : ces offrandes proviennent de toutes les classes de la société, aussi bien des grands personnages, nobles et hauts fonctionnaires de la Cour, que des gens du peuple; d'autre part, elles sont faites surtout à certaines époques de l'année, au nouvel an et le jour de la fête des morts.

L'indépendance de la secte qui restait à l'écart de l'ensemble des communautés bouddhiques — ses moines résidaient dans des bâtiments qui ne communiquaient pas avec la cour principale des monastères [5] — l'organisation que laisse supposer l'existence de ces grandes banques des dons et de leurs comptoirs dans les provinces

[1] Manuscrit du British Museum S.190, édité par YABUKI, *op. cit.*, p. 155. Cet ouvrage est intitulé : *Wou tsin tsang fa lio chouo :* « Explications sommaires sur la méthode du réceptacle inépuisable ».

[2] Ms. Stein S. 721, YABUKI, p. 163.

[3] *Ibid.*, YABUKI, p. 173.

[4] *Siu kao*, k. 29, p. 697 *a*, biogr. de Tö-mei. Dans ce texte apparaît le terme de *tsao fou tch'ou* 造福處 qui est peut-être un équivalent de *kong-tö tch'ou*.

[5] En 725, le 3e jour du 6e mois, un décret frappa d'interdit la secte du Troisième degré : « L'empereur ordonna que les murs de séparation des cours (*yuan*) de la secte du Troisième degré fussent abattus, de façon à ce que ces cours communiquassent avec la cour principale [des monastères]. Les moines de cette secte devaient vivre en commun [avec les autres]... » *K'ai yuan che kiao lou*, k. 18, p. 679 *a*.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

ont favorisé sans doute cet enrichissement prodigieux. Mais ce sont surtout les doctrines, fondées sur la vertu des offrandes, qui en rendent compte. Il faut, à ce propos, réfuter une opinion qui s'est imposée tardivement : les Trésors inépuisables, en dépit de leur nom qui évoque la pratique du prêt des biens consacrés (*wou tsin ts'ai*) [1], ne semblent pas avoir dû l'essentiel de leur richesse à des placements à intérêt. L'erreur est faite par l'auteur du *Che che yao lan*, sous les Song, qui, dans l'article qu'il consacre aux activités financières dans les monastères, cite le passage du *Leang king sin ki* relatif aux Trésors inépuisables [2]. Sans doute, les Wou tsin tsang faisaient-ils des prêts, mais d'un genre très particulier : ils étaient consentis sans contrat et sans doute seulement en faveur des fidèles des hautes classes [3]. Ce n'est manifestement pas de ces activités annexes que les Trésors ont tiré le plus de profit.

* * *

« Il y a deux inépuisables, dit un texte de l'école du Troisième degré : le caractère inépuisable du champ [de don] (*kṣetra*) [qui provient de ce que] les offrandes [faites par le Trésor inépuisable] au Buddha, à la Loi, au Saṃgha et aux êtres sont ininterrompues; le caractère inépuisable des semences (*bīja*) [qui provient de ce que] les donateurs ne s'arrêtent pas un seul jour de donner [4] [5]. »

L'inépuisable ici, loin d'être l'expression de l'accumulation sans fin des intérêts, tient au mécanisme psychologique que déclenchent les dons. Le don appelle un don en retour et le don est chose contagieuse. Les textes de la secte montrent bien que c'est là qu'il faut chercher à la fois l'essentiel de la doctrine du Troisième degré et le fondement de l'institution des Trésors inépuisables :

« Le Petit Véhicule n'a d'autre but que l'intérêt personnel (*tseu li*) et la recherche de cet intérêt personnel est le fléau des familles, des monastères, des royaumes et de la carrière religieuse, car elle ruine la *bodhi* chez le pratiquant. Au contraire, dans le Grand Véhicule, on vise en même temps son propre intérêt et celui des autres (*tseu li li t'o*). C'est pourquoi le Bodhisattva, dans son esprit de grande compassion, a institué la méthode du réceptacle inépuisable (*wou tsin tsang*). Des dix vertus, celle du don est la première; des quatre moyens de captation, celui du don est le principal [6]. »

L'auteur de l'ouvrage cite deux passages de sūtra qui lui permettent de mettre en lumière la double fonction des Trésors inépuisables, dont les richesses vont aux Trois Joyaux (le champ d'hommage, *king t'ien*, skr. *satkārapuṇyakṣetra*) d'une part, aux pauvres

(1) Ci-dessus, p. 165.
(2) *Yao lan*, k. *hia*, p. 304 *b*.
(3) Cf. ci-dessus, p. 205.
(4) Cf. les textes de la secte qui recommandent l'offrande journalière, même infime.
(5) *Wou tsin tsang fa lio chouo*, S. 190, Yabuki, p. 157-158.
(6) Les quatre moyens de captation (*saṃgraha vastu*) que possèdent les Bodhisattva sont : 1. *dāna* (le don); 2. *priyavāditā* (le charme oratoire); 3. *arthacaryā* (la conduite conforme aux intérêts des êtres); 4. *samānārthatā* (l'art de s'adapter aux goûts et aux habitudes des êtres). Cf. *Mahāvyutpatti*, XXXV p. 71-72.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

et aux malades (le champ de compassion, *pei t'ien*, skr. *karuṇāpuṇyakṣetra*) [1] d'autre part :

Le sūtra de l'Avataṃsaka dit [2] :

« Les Bodhisattva émettent une radiance qui s'appelle « la révélatrice des Joyaux », qui fait que les pauvres et les gens démunis de tout découvrent des trésors.

C'est par les dons qu'ils font aux Trois Joyaux, grâce à leur Trésor inépuisable (*wou tsin tsang*), qu'ils acquièrent cette radiance révélatrice des joyaux. »

Le Vimalakīrtinirdeśa dit d'autre part :

« Pour tous ceux qui sont pauvres et sans ressources, les Bodhisattva instituent des Trésors inépuisables.

Et, par là, ils les encouragent au bien, ils les guident et font naître en eux l'esprit de *bodhi* [3]. »

Un autre ouvrage de l'école [4] indique que les dons faits au Trésor inépuisable ont pour effet d'assurer de façon permanente les seize dépenses suivantes et d'inciter les fidèles à donner pour ces seize motifs :

1. Offrandes au Buddha;
2. Offrandes à la Loi;
3. Offrandes au Saṃgha [5];
4. Offrandes aux êtres;
5. Œuvres qui ont pour but d'écarter le mal;
6. Œuvres qui ont pour but la culture du bien;
7. Offrandes d'encens;
8. Offrandes de lampes;
9. Offrandes de ce qui est nécessaire aux bains [des moines];
10. Offrandes de ce qui est nécessaire aux cloches et aux chants;
11. Offrandes de vêtements;
12. Offrandes de logements;
13. Offrandes de lits et de sièges;
14. Offrandes de récipients pour la nourriture;
15. Offrandes de charbon et de feu;
16. Offrandes de boisson et de nourriture [6].

Dans cette liste, les dons charitables et les dons pieux, ceux qui vont aux laïcs et ceux qui vont aux établissements religieux, sont mis sur le même plan. Ils sont de la même nature et on ne conçoit pas les uns sans les autres. Le Wou tsin-tsang où les

[1] Sur ces deux rubriques, ci-dessous, p. 216.

[2] *Houa yen king*, trad. de Buddhabhadra, T. 278, vol. 9, k. 7, p. 437 *c*, 12-13.

[3] *Wei mo kie so chouo king*, trad. de Kumārajīva, T. 475, vol. 14, k. *tchong*, p. 550 *b*, 10-11. Le texte de Touen-houang cité ici est le n° S. 721, édité par Yabuki Y., p. 163 et suiv.

[4] S. 190, édition Yabuki, p. 155.

[5] Ces trois termes doivent être pris dans un sens concret. Cf. ci-dessus, p. 63.

[6] Une note indique qu'il s'agit de millet non glutineux, de millet glutineux, de farine, d'huile, de graisse, de millet non décortiqué, de haricots, de soya, de bois de chauffage, de cuisiniers, de sel, de vinaigre, de miel, de gingembre, de poivre, de chanvre, de petit lait, de légumes et de fruits.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

menues offrandes de chaque fidèle se confondent et où leur valeur et leur efficacité religieuse semblent être multipliées, a pour rôle de répartir les biens reçus en les destinant aux œuvres cultuelles et aux œuvres charitables.

Cette institution qui accommode des doctrines religieuses à la pratique des offrandes, qui se fonde à la fois sur une psychologie du don et sur une organisation matérielle qui semble avoir été remarquable, est une création originale de la Chine. Ce que la théorie des *wou tsin tsang* de l'école du Troisième degré empruntait à l'Inde n'allait pas en effet dans le sens de cette application concrète. Les trésors ou réceptacles (*tsang*) [1] inépuisables sont une rubrique du Grand Véhicule qui s'applique aux qualités morales des Bodhisattva. Les Bodhisattva possèdent dix réceptacles inépuisables : la foi (*śraddhā*), la moralité (*śīla*), la dignité (*hrī*), le sens de l'honneur (*apatrāpya*), la science (*śruta*), le don (*dāna*) [2], la sapience (*prajñā*), la mémoire (*smṛti*), la fermeté (*dhāraṇī*) et l'éloquence (*pratibhāna*) [3]. C'est aux deux sūtra déjà cités (l'*Avataṃsaka* et le *Vimalakīrti*) qu'on emprunta en Chine ce terme de réceptacles inépuisables.

On ne peut pas isoler les faits relatifs aux Trésors inépuisables de leur contexte doctrinal et historique. Le VIIe siècle a été une période de ferveur intense et c'est cette atmosphère morale particulière qui a permis l'enrichissement si rapide des Trésors de l'école du Troisième degré. Mais c'est dès la fin du VIe siècle que se forma un courant doctrinal qui mettait l'accent sur le don et la charité. Le terme de *wou tsin tsang* apparaît avant même la fondation du Trésor inépuisable du monastère Houa-tou, dans la biographie du moine Ki-tsang [4] :

Il y avait à Tch'ang-ngan, sous le règne de l'empereur Wen des Souei (590-605), le maître de dhyāna T'an-hien dont les prédications avaient un immense succès. « Les grandes familles et les personnes de la noblesse (*hao tsou kouei yeou* 豪族貴遊) [5]

(1) Le terme de *tsang* (substantif) est un mot vieilli à l'époque des T'ang et qui ne s'emploie plus au sens de trésor : le mot usuel est alors celui de *k'ou*.

(2) Chaque réceptacle est commenté en dix subdivisions. Voici celles relatives au don, le seul des dix réceptacles qui nous intéresse ici, d'après le grand ouvrage d'exégèse du moine Houei-yuan des Souei, le *Ta tch'eng yi tchang*, T. 1851, p. 742 *c*, 743 *a* :

Il y a chez le Bodhisattva dix sortes de dons :

1. Il fait don aux êtres de tous les biens qu'il a accumulés. — 2. Il leur fait don avec joie de ce dont il se sert pour son propre usage et en particulier de son corps. — 3. Il leur fait don de son corps transcendant. — 4. Il leur fait don du pouvoir royal et des richesses extérieures [à sa personne]. — 5. Il leur fait don simultanément de son corps et des richesses extérieures [à sa personne]. — 6. Il fait un don total de tous les biens possibles, corporels et matériels : royaume, ville, épouse, enfants, tête, yeux, membres, articulations, etc. — 7. Il prêche aux êtres la loi entendue jadis sans s'y attacher. — 8. Il prêche aux êtres la loi à venir sans s'y attacher. — 9. Il prêche aux êtres la loi présente sans s'y attacher. — 10. Il s'anéantit complètement en faveur des êtres sans qu'il subsiste chez lui la moindre pensée de désir ou de regret.

(3) Cf. commentaires au *Houa yen king*, T. 1733, k. 6, *p'in* 18, p. 232 *a*-235 *c*, par Fa-tsang (643-712), et T. 1735, k. 24, *p'in* 22, p. 674 *a*-683 *a*, par Tch'eng-kouan des T'ang.

(4) Ki-tsang (549-623) est un célèbre commentateur de grands sūtra et de traités du Grand Véhicule. Il naquit à Nankin d'une famille d'origine parthe établie dans le Sud (Tonkin et Kouang-tong). Il fut invité par le futur empereur Yang-ti à résider au monastère Houei-je, monastère où s'installa plus tard une communauté du San-kiai.

(5) Ce sont les mêmes qui se ruinèrent en offrandes au Wou-tsin tsang, au VIIe siècle et au début du VIIIe siècle. L'aristocratie de Tch'ang-ngan semble avoir joué un rôle considérable dans l'histoire du

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

épuisaient en offrandes toutes leurs richesses. Fidèles et religieux aimaient à subir son influence. [De son côté], l'œuvre de conversion (*fa houa*) de Ki-tsang était inépuisable et les biens de dons matériels (*ts'ai che*) [1] s'accumulaient. Ki-tsang distribuait toutes ces offrandes au fur et à mesure pour instituer des champs de bonheur (*fou-t'ien : puṇyakṣetra*) [2]. S'il restait encore des biens, il les versait au décuple réceptacle inépuisable (*che wou tsin tsang*) [3] et les remettait à T'an-hien pour qu'il s'en servît en faveur [des champs] de respect et de compassion (*king pei*) [4]. »

Les Trésors inépuisables ont assuré, par des moyens divers, la collecte des offrandes venues de toutes les parties de la société chinoise — offrandes versées en masse à certaines époques de l'année et offrandes régulières perçues sous la forme d'un impôt quotidien — et d'autre part la répartition de ces offrandes à des fins multiples, la part la plus importante des biens des Wou-tsin tsang allant aux établissements religieux, une moindre part aux laïcs.

Offrandes pieuses et offrandes charitables font partie d'un système cohérent qui vise non pas à l'accumulation des biens mais à leur répartition, à leur circulation, non pas à l'accroissement des profits, mais à la dépense. Et les dons charitables sont un des éléments essentiels de ce système : ce sont les plus avantageux des placements parce qu'ils suscitent de nouvelles offrandes. Selon un ouvrage de l'école du Troisième degré, la méthode du Réceptacle inépuisable a deux effets :

« Parce qu'elle consiste à donner aux êtres soumis à la cupidité, grâce aux nombreuses offrandes reçues [par le Trésor], ils sont encouragés à concevoir des pensées de bien (*chan sin*) et cela est facile à obtenir.

« Secondement, on apprend par là aux pauvres à partager leurs maigres richesses pour les joindre aux dons faits au Réceptacle inépuisable par d'autres Bodhisattva (*t'ong t'o p'ou-sa wou-tsin-tsang che*) et, en conséquence, ils obtiennent graduellement l'esprit de *bodhi* [5]. »

Recevoir des dons du Triratna fait naître des pensées pieuses, reconnaissance et respect : on est lié par cette générosité gratuite. Mais l'effet du don offert aux Trois Joyaux est plus profond encore, car il provoque la transformation graduelle du donateur en Bodhisattva. Et l'idée de communion est ici fort importante : elle est concrétisée par ce Réceptacle unique, et inépuisable du fait de la multitude des offrandes, qu'est le Wou-tsin tsang [6].

bouddhisme en Chine. C'est encore ces grandes familles qui furent impliquées dans le scandale des moines de Tch'ang-ngan en 445.

[1] Opposition courante entre les termes *fa* 法 et *ts'ai* 財 (*dharma* et *āmiṣa*) : au don de la loi répond le don des biens matériels.

[2] Il s'agit sans doute de cérémonies avec banquets maigres (*tchai*) pour demander le bonheur.

[3] On peut hésiter à couper la phrase après *tsin*, comme le fait l'édition de Taishō (Tsang peut être le premier caractère de la phrase suivante, c'est le nom de Ki-tsang). Mais l'expression *che wou tsin tsang* est attendue et il n'y a pas lieu de préciser le sujet de la phrase suivante.

[4] *Siu kao*, k. 11, p. 514 *a*, biogr. de Ki-tsang.

[5] S. 721, Yabuki, p. 163.

[6] Il y a des analogies certaines entre Wou-tsin tsang et associations de fidèles. Cf. p. 268.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

* * *

Activités charitables.

Le bouddhisme du Petit Véhicule est fidèle à la conception indienne qui fait de la parole une source de puissance particulièrement efficace, un bien éminent, et il admet que le « don de la loi » (*dharmatyāga*) est la contrepartie noble du « don des biens matériels » (*āmiṣatyāga*). Le rôle des moines est de prêcher la bonne doctrine, celui des laïcs de procurer en échange leur subsistance aux religieux. Si cette opposition subsiste dans le Grand Véhicule, elle n'y apparaît plus aussi nettement parce que les fidèles et les êtres (*sattva*) à convertir y ont droit à plus d'égards, parce qu'ils se sont fait une place au sein de la communauté. Les aumônes ne vont plus seulement aux religieux : elles s'adressent, sous la forme de dons charitables, aux laïcs pauvres et malades. De plus, l'importance prise par les activités cultuelles a rapproché moines et fidèles. Ce qui importe, ce sont les œuvres pieuses (*kong-tö*) et ces œuvres exigent la *collaboration* des religieux et des laïcs.

Les moines chinois y consacrent, comme les fidèles, une partie de leurs biens. Les biographies de moines célèbres nous les montrent souvent occupés à fonder des ermitages, des chapelles ou des monastères, à acheter, pour leur communauté, des terres ou des bâtiments. Ils lèguent leurs biens aux monastères et, comme les laïcs, ils font réciter des sūtra en leur faveur. En un mot, leur attitude à l'égard du sacré est identique à celle des fidèles. Dans les inscriptions de Long-men, on voit souvent des religieux figurer parmi les donateurs :

« La 2e année *yong-p'ing* (509), les nonnes Fa-wen, Fa-long et les autres... ont épuisé leurs richesses personnelles (*sseu ts'ai*)... pour faire faire une statue de Maitreya [1].

« La nonne Seng-hien a... pour faire faire une statue de Maitreya [2]. »

Les manuscrits de Touen-houang confirment cette attitude des religieux chinois à l'égard des œuvres pieuses : ce sont des donateurs comme les autres et le droit de propriété dont ils jouissent en fait leur permet de se comporter de la même façon que les fidèles.

Un document de Touen-houang porte le texte d'un contrat passé entre un moine et un artisan en vue de la construction d'une chapelle en rase campagne :

« Le 7e jour du 8e mois de l'an *yin*, le moine Ts'eu-teng, [ayant décidé de] faire construire une chapelle (*fo-t'ang*) au domaine rural de Tong-ho et ne [sachant où trouver un] artisan expert (*po-che*), s'est adressé au simple particulier (*po-sing*) Fan Ying-tchen du village (*pou-lo*) de Si-tong-sa... Avant la construction, il a été décidé un prix de 8[0] *che* de blé. La façade extérieure de cette chapelle aura un *tchang* et quatre *tch'e* (4,20 m). Il est prévu que Fan Ying-tchen construira les murs et passera une fine couche d'enduit. La construction commencera le 15e jour du 8e mois. [Le prix en] blé ayant été jugé équitable (?), il sera remis [en plus] pour chaque jour de travail une pièce de toile valant 4 *che* et 2 *teou* ... [3]. Ces dispositions étant fixées, il sera

(1) Chavannes, *Mission...*, I, 2, n° 1623.
(2) *Ibid.*, n° 1655.
(3) Viennent ici des précisions sur le payement qui sont assez obscures.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

interdit de se rétracter. Si l'une des parties se dédit, elle aura à verser à l'autre partie, à titre d'amende, 3 cargaisons de blé. De peur qu'on ne soit pas de bonne foi, on a dressé ce contrat. Les deux parties [en présence], en ayant trouvé les dispositions claires et justes, ont écrit cet acte qui servira de preuve [1]. »

Les fidèles donnent aux moines et aux monastères afin qu'ils utilisent les offrandes reçues à de nouvelles œuvres pieuses. C'est un fait général qui est bien illustré par l'exemple des Trésors inépuisables. La part des biens nécessaires à l'entretien des communautés, celle qui, dans le bouddhisme du Petit Véhicule, forme la majeure partie des offrandes, est au contraire infime dans l'économie du Mahāyāna chinois : les plus grosses dépenses sont faites pour l'édification des lieux de culte, pour les fontes de cloches et de statues, pour les fêtes et, enfin, pour les activités charitables.

* * *

La charité n'est pas une activité religieuse subsidiaire : c'est un moyen de propagande et de conversion et, par là-même, un des procédés les plus efficaces d'enrichissement.

Les aumônes aux pauvres, les soins donnés aux malades s'accompagnent toujours de prêches destinés à les attirer au bouddhisme.

« Si l'on voit des pauvres, dit un ouvrage mahāyāniste chinois [2], il faut d'abord leur dire : « Êtes-vous capables de prendre refuge dans les Trois Joyaux et de recevoir les défenses? » S'ils répondent qu'ils en sont capables, on leur remettra d'abord les trois refuges et les défenses et c'est ensuite qu'on leur fera l'aumône. S'ils répondent qu'ils n'en sont pas capables, il faut leur dire encore : « Puisque vous n'en êtes pas capables, pouvez-vous au moins nous suivre quand nous prêchons sur l'impermanence et le non-être de toutes choses et sur l'extinction [des douleurs] dans le nirvāṇa? » S'ils répondent qu'ils en sont capables, il faut les instruire de ces vérités et une fois qu'on les en aura instruits, leur faire l'aumône... »

« Si l'on est pauvre et sans ressources, on récitera des formules de guérison et toutes les sortes d'incantations. A ceux qui demandent de la monnaie, du bouillon, des médicaments, on les leur donnera. On diagnostiquera avec le plus grand soin la maladie et on veillera au moyen de la guérir... On expliquera au malade que ses douleurs proviennent de causes de mal contractées dans des existences antérieures et que, puisqu'il subit maintenant cette douloureuse rétribution, il est temps qu'il se repente. Il arrivera qu'à ces mots le malade se mette en colère et profère de grossières

[1] *Touen-houang... tsa lou*, k. *hia*, f. 125 *a*.
[2] *Yeou p'o sŏ kiai king*, p. 1060 *c*.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

injures. On gardera le silence, sans lui répondre, mais on ne l'abandonnera pas pour autant [1]. »

Bien des moines pratiquent la charité pour leur propre compte : soins aux malades, dons de remèdes, distributions de nourriture aux affamés. C'est précisément vers les religieux qui se distinguent par leur générosité, leur détachement des biens mondains et leur ascétisme que vont surtout les offrandes.

Le moine Tan Tao-k'ai s'était fait construire, près de sa cellule, une tourelle à étages de vingt mètres de haut au sommet de laquelle il installa une corbeille d'osier qui lui servait de chambre de méditation. Il restait accroupi là-dedans en permanence. Le troisième souverain des Heou-Tchao, Che-hou, mort en 349, lui fit des présents extrêmement riches, mais Tan Tao-k'ai les distribua tous par charité [2].

Un autre religieux, du nom de Fa-siang passe pour avoir fait la rencontre d'un génie qui l'invita à soulever une dalle de plusieurs tonnes. Fa-siang l'ayant soulevée sans difficulté trouva un trésor dont il dépensa toutes les richesses en aumônes aux pauvres [3].

Certains font des distributions de bouillie pour les affamés en temps de disette ou de famine : à la fin des Souei, en 618, T'an-hien s'attira ainsi les faveurs de l'empereur Yang qui fonda en son honneur le monastère Ts'eu-pei (*maitri-karuṇā*) [4]. Au moment de l'exode de Hiuan-tsong au Sseutch'ouan, en 756, Ying-kan donnait des bouillies aux affamés dans les grandes rues de Tch'eng-tou et, à sa demande, l'empereur fit bâtir le monastère Ta-cheng-ts'eu [5]. Au cours d'une disette, en *ta-tchong* (847-859), Ts'ing-kouan fit des distributions de nourriture aux paysans affamés [6].

A la fin du VIe siècle, sous les Tch'en (557-589), il y eut de terribles épidémies, dont périrent presque la moitié des habitants du royaume. Le moine Houei-ta, à Yang-tou, institua, sur le grand marché, un grand dispensaire (*ta yao tsang* 大藥藏) et fournit des remèdes à tous ceux qui en avaient besoin [7].

Les termes qui désignent l'ensemble des activités cultuelles d'une part — le champ de respect (*king t'ien*) — et l'ensemble des activités charitables d'autre part —

(1) *Yeou p'o sö kiai king*, p. 1060 *c*.

Les aumônes ne peuvent rien changer à la condition des déshérités, des malades et des pauvres, du moins en tant que subsides matériels : « Si l'on dit, écrit Ming-kai dans sa réfutation au mémoire anti-bouddhique de Fou Yi (*Kouang hong*, k. 12, p. 172 *c*), qu'il faut mettre fin aux thésaurisations des moines et des nonnes pour faire que l'armée et le peuple soient riches et à leur aise, [je répondrai que] l'on est riche ou pauvre selon ses occupations, vil ou noble selon les hasards de la naissance. Le sot et le sage ne peuvent troquer leurs pensées, l'homme beau et le laid ne peuvent échanger leurs corps. « La rétribution, bonne ou mauvaise, dit le sūtra, est fixée par le *karman* » et lorsque le *Chou*[*-king*] dit : « Que le destin soit faste ou néfaste, il dépend du Ciel », c'est bien là ce qu'il veut dire. Puisque l'armée et le peuple sont pauvres, si on leur donne, cela ne servira à rien, et s'ils devaient être riches, ils le seraient de toutes façons. »

(2) *Kao seng*, k. 9, p. 387 *b*.

(3) *Ibid.*, k. 12, p. 406 *c*.

(4) *Fo ki*, k. 39, p. 362 *a*. D'après le k. 10 du *Tch'ang-ngan tche*, le monastère Ts'eu-pei se trouvait au Kouang-tö fang, quartier contigu au marché de l'Est.

(5) *Fo ki*, k. 40, p. 376 *a*.

(6) *Song kao*, k. 20, p. 842 *b*.

(7) *Siu kao*, k. 29, p. 694 *a*.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

le champ de compassion (*pei t'ien*) [1] — ne deviennent d'un usage courant que vers la fin du VIe siècle. Ce n'est pas à dire qu'avant cette époque les communautés bouddhiques ne consacraient pas une partie de leurs richesses à secourir les pauvres et les malades : on a de nombreux exemples de moines qui pratiquent la charité, soit en donnant leurs soins aux malades, soit en distribuant des secours aux affamés en temps de disette. Et l'institution des Familles du Saṃgha, à fin du Ve siècle, était, dans le principe, une institution de bienfaisance. Mais il semble que le développement des œuvres charitables dans la pratique et celui de la notion de charité dans les doctrines aient été particulièrement sensibles au VIe siècle; c'est l'époque où se constitue un bouddhisme authentiquement chinois.

Une des mentions les plus anciennes de ces termes de *king-t'ien* et *pei-t'ien* apparaît dans la biographie du moine Tö-mei (585-648), un des disciples du fondateur de l'école du Troisième degré. Quelques jours avant sa mort, le maître de dhyāna Mo transmit à Tö-mei son « héritage de terres de bonheur universel » (*p'ou fou t'ien ye*) et Tö-mei en employa chaque année tous les revenus aux deux champs de respect et de compassion. C'était tantôt des dons en vêtements, tantôt des secours en grains. Des « bureaux d'œuvres pieuses » (*tsao fou tch'ou* 造福處) [2] de la région, qui avaient pour la plupart leurs caisses à vide, on venait lui demander de les renflouer et il les aidait en leur fournissant les subsides nécessaires [3].

« Les fondations pieuses, dit Yi-tsing, permettent aussi de nourrir à la fois les religieux et les laïcs, car bien que les donateurs fassent leurs offrandes aux moines, leur bonté s'étend en fait à tout le monde sans distinction (*p'ou-t'ong yi-ts'ie*) [4]. »

Tel est le principe des institutions charitables : comme les fondations cultuelles qui ont pour but soit l'entretien des religieux, soit la fourniture des biens nécessaires aux cérémonies et au culte, elles consistent en immeubles dont la destination spéciale est fixée une fois pour toutes.

On trouve l'amorce, dans les textes du Petit Véhicule, des différentes activités charitables du Mahāyāna en Chine. Mais il ne s'agit que d'offrandes faites aux religieux : à ceux qui voyagent et à ceux qui sont malades. Dans une série de sept dons particulièrement recommandés [5], sont mentionnés les dons aux malades (*glāna*), aux garde-malades (*glānopasthāyaka*), aux voyageurs qui arrivent (*āgantuka*) et aux voyageurs qui partent (*gamika*). Cependant, la charité, qui se borne au cercle restreint des religieux dans le Petit Véhicule, s'étend, dans le Grand, à l'univers des êtres animés : pèlerins, fidèles en visite dans les monastères, participants des grandes assemblées bouddhiques, pauvres, affamés, malades et animaux.

[1] Cette répartition en deux champs de mérite (*puṇyakṣetra*) a été sans doute empruntée au *Ta tche tou louen*. Cf. trad. M. Lamotte, *Traité de la Grande Vertu de Sagesse*, II, p. 723. L'*Abhidharmakośa* distingue au contraire trois champs de mérite : le Buddha, les saints et le Saṃgha forment ensemble le champ de respect, les maîtres bouddhiques, le père et la mère forment le champ de bienveillance, les malades enfin le champ de compassion. Cf. *Kośa*, IV, p. 234.

[2] Faut-il voir là un autre nom des *kong-tö tch'ou* fondés par la secte du Troisième degré?

[3] *Siu kao*, k. 29, p. 697 *a*.

[4] *Nan hai*, k. 4, p. 230 *c*-231 *a*.

[5] Ce sont les sept *aupadhika puṇyakriyāvastu*, ch. *ts'i che*. Cf. *Kośa*, IV, p. 237, n. 1.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

*
* *

On sait, à vrai dire, assez peu de choses sur les institutions charitables des monastères bouddhiques en Chine. C'est un décret impérial qui renseigne incidemment à ce sujet : au cours de l'ère *tch'ang-ngan* (701-704), l'impératrice Wou Tsö-t'ien institua des commissaires laïcs (*che*) chargés de veiller sur toutes les activités qui relevaient des « champs de compassion » de l'Église bouddhique : entretien des orphelins, des gens sans ressources, des vieillards et des malades [1]. Le Japon du VIIIe siècle, où les institutions chinoises furent si fidèlement copiées, fournit aussi un témoignage indirect :

« Il y avait à Nara [2], quatre organisations charitables, dont les deux plus importantes étaient la fondation d'aide au clergé ou Keiden-in (ch. *king-t'ien yuan*) [3] et la Société de distribution d'aumônes aux pauvres ou Hiden-in (ch. *pei-t'ien yuan*)... Il y avait en outre l'hôpital ou Seryō-in (ch. *che leao yuan*) et le dispensaire où les malades recevaient gratuitement des remèdes ou Seyaku-in (ch. *che yao yuan*). »

Vers les années 750-753, le moine Kien-tchen avait institué à Yang-tcheou, sur le bas Yang-tseu, un champ de compassion dont les produits servaient à soulager la misère des pauvres et un champ de respect destiné à fournir en offrandes les Trois Joyaux [4].

La 22e année *k'ai-yuan* (734), l'empereur Hiuan-tsong décida que les mendiants de la capitale seraient pris en charge par les hôpitaux (*ping-fang*) des monastères [5] et entretenus dans ces hôpitaux aux frais de l'État [6]. « A ce moment, ajoute le commentaire de Hou San-cheng [7], des hôpitaux étaient institués dans les monastères. Le principe qui veut que les malades soient entretenus grâce à des « terres de compassion » est d'origine bouddhique. »

On trouve la mention d'un hôpital bouddhique dès le début du VIIe siècle : « Le moine Tche-yen (mort en 654) alla ensuite à Che-t'eou (l'emplacement de cette ville était compris dans l'actuel Nankin) et logea à la léproserie (*li-jen fang*). Il prêcha le bouddhisme aux lépreux et il n'y a pas de besogne qu'il ne fît : sucer leurs abcès, les laver, etc. [8]. »

Étant donnée la date des témoignages que l'on possède, étant donné aussi l'emploi des termes de *king-t'ien* et de *pei-t'ien* qui n'apparaissent qu'à une époque tardive, il est permis de croire que ces fondations charitables ne se sont développées qu'à partir de la dynastie des Souei. Ce sont les revenus de certaines terres qui fournissent les biens

(1) *T'ang houei yao*, k. 49, f. 9 *b*.

(2) J. Takakusu, *Le Voyage de Kanshin*, *BEFEO*, XXVIII, 1, p. 3.

(3) Il ne s'agit pas là, à proprement parler, d'une fondation charitable, mais d'une fondation cultuelle.

(4) J. Takakusu, *ibid.*, fasc. 3-4, p. 471-472. Voir *Hōbōgirin*, art. *byō*.

(5) Il est probable que ces hôpitaux n'existaient que dans les grands établissements bouddhiques reconnus par la Cour comme monastères officiels.

(6) *T'ong kien*, k. 214, 22e année *k'ai-yuan*.

(7) *Ibid.*

(8) *Siu-kao*, k. 20, p. 602 *c*, biogr. de Tche-yen.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

nécessaires à l'entretien des pauvres et des malades, si bien que l'expression de *pei-t'ien*, comme celle de *king-t'ien*, désigne effectivement en Chine des champs en culture alors que, dans le bouddhisme indien, le mot de *kṣetra* est une simple métaphore [1]. Mais c'était sans doute aussi, selon une pratique très répandue dans les communautés bouddhiques, du placement à intérêt des produits de ces terres qu'on attendait le plus de ressources : quand, vers les années 842-845, les hôpitaux des monastères furent laïcisés, Li Tö-yu présenta une adresse à l'empereur où il demandait que 10 *k'ing* (environ 54 ha.) de terres appartenant aux monastères désaffectés fussent attribués aux hôpitaux de la capitale, 7 *k'ing* à ceux des grandes préfectures et 5 *k'ing* à ceux des préfectures ordinaires. Mais il recommandait également le placement à intérêt de la monnaie en excédent, pratique qu'il jugeait commode et fort avantageuse [2] : il y a de grandes chances pour que les monastères y aient eu recours afin de subvenir aux dépenses de leurs services hospitaliers. L'usage était conforme à une vieille tradition bouddhique. Le Vinaya des Mahīśāsaka rapporte l'histoire suivante [3] : un maître de maison avait institué spécialement, avant que ses biens ne fussent entièrement épuisés par les moines qu'il entretenait, une boutique de prêts à intérêts (*tch'ou si tien*) et il invita les bhikṣu malades à se faire soigner grâce à cette source de revenus [4]. Cependant en Chine, ce sont les moines qui administrent eux-mêmes les fondations charitables, alors que, dans les pays de bouddhisme hînayâniste, les laïcs gardent la propriété des biens consacrés à la fondation, n'en laissant que l'usufruit aux religieux [5].

* * *

Les monastères sont en Chine des lieux publics. En dehors des nombreuses fêtes qui y rassemblent religieux et laïcs, on s'y rend volontiers en promenade. Certains lieux de culte possèdent des jardins où tous les accidents de la nature se trouvent réunis : bois, étangs, rochers et ruisseaux. A Lo-yang, dans la première partie du VIe siècle, les monastères réputés pour le luxe de leurs constructions et pour leurs parcs servaient de lieux de promenade aux gens de la bonne société [6]. Certains même s'y

[1] Autre exemple de ce penchant des Chinois à concrétiser ce qui, dans la tradition indienne, a seulement une valeur symbolique : les Wou-tsin tsang de la secte du Troisième degré sont des *trésors*, alors que, dans les textes indiens, les réceptacles inépuisables ne sont qu'une rubrique de la scholastique mahāyāniste.

[2] *T'ang houei yao*, f. 10 *a*.

[3] *Wou fen*, k. 10, p. 73 *a*.

[4] Ce laïc possédait également un magasin à drogues, *yao tien*. Ces pharmacies sont mentionnées dans le *Mahāvagga*, IV, 35, 5, sous le nom de *kappiyabhūmi* et par Yi-tsing, dans T. 2125, k. 4, p. 230 *c*, qui traduit ce terme par les mots *tsing k'ou* (magasin pur) [*tsing* = *kappiya*, cf. ci-dessus, p. 66, n. 3]. Voir *Hōbōgirin*, art. *byō*, p. 245 *a*.

[5] Voir ci-dessus, p. 74. L'empereur Aśoka passe pour avoir institué des dépôts de médicaments pour les moines dont l'approvisionnement était assuré chaque jour par 10.000 pièces de monnaie prises sur le revenu quotidien des 20 millions de pièces que lui rapportaient 4.000 hôtelleries, près des quatre portes de Pāṭaliputra. *Samantapāsadikā*, k. 2, p. 682 *a*. *Hōbōgirin*, p. 246.

[6] *K'ie-lan*, passim.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

donnaient rendez-vous [1]. On connaît assez le thème si fréquent dans la poésie des T'ang de la visite aux ermitages dans les montagnes :

« A chaque promenade au monastère de la montagne, dit Po Kiu-yi, je passe bien des nuits. Je quitte la ville pour un instant et m'y voilà depuis plusieurs décades [2]. »

Il y a dans les établissements bouddhiques des laïcs qui y sont installés à demeure. Un des fils de Li Tch'eng, nommé Yuan, avait fait vœu de ne pas se marier, de ne pas manger de viande et de ne pas boire d'alcool. Il alla habiter une cellule du monastère Houei-lin au Nord de Lo-yang et il s'y conformait à tous les rites [3]. On y trouve également des administrateurs laïcs, tel ce personnage apparemment si dévot qui s'enfuit un jour du monastère Houa-tou de Tch'ang-ngan après avoir dérobé l'or des réserves du Trésor inépuisable [4].

Cependant, ce rôle de lieux de séjour ou de refuges qu'ont joué en Chine les établissements bouddhiques, en particulier ceux qui se trouvaient dans les lieux les plus sauvages, dans ces paysages de montagnes et de lacs que représentent souvent la peinture et la poésie chinoises, ne se bornait pas à la réception des hôtes de marque et des personnes des hautes classes, avec lesquels les moines avaient un intérêt certain à être en bons rapports. Tous les lieux de culte bouddhiques n'étaient pas également bien fréquentés. Les chapelles éloignées, les monastères situés à l'écart des grandes routes et des grands centres de peuplement servaient d'asile aux vagabonds. Lorsque certains fonctionnaires dénoncent ces établissements comme des repaires de brigands, de condamnés et de réfractaires [5], on n'a pas de raison de ne rien retenir de ces critiques. Accueillir ceux que rejetait la société, c'était à la fois faire acte de charité et s'assurer une clientèle laïque entièrement dévouée. Mais, ces incidences politiques mises à part, le bouddhisme, en étendant partout un réseau de petits sanctuaires et d'importants lieux de culte a pu avoir des effets économiques bienfaisants : les communications sont devenues plus faciles pour tous ceux qui voyageaient, fonctionnaires, soldats [6], marchands, comme elles le furent, cela va sans dire, pour les religieux eux-mêmes.

Les monastères d'Asie centrale étaient à la fois pour les pèlerins et pour les marchands des étapes tout indiquées. On a pu soutenir que les Wei avaient intérêt à favoriser le bouddhisme et à s'en faire les protecteurs officiels pour conserver leur influence en Asie centrale et garder ouvertes les grandes routes commerciales vers l'Occident [7].

(1) Tchang Tou, dans son *Siuan che tche* (paragraphe sur Teng Kouei) rapporte que Teng Kouei, qui venait loger parfois au monastère T'ong-tseu de Tsing-yang (dans l'actuel Chansi) au cours de l'ère *tcheng-yuan* (785-804), y réunit un certain printemps quelques amis pour y bavarder.

(2) *Po hiang chan tsi*, k. 69, Yeou Fong-lo Tchao-t'i Fo-kouang san sseu.

(3) *Kieou t'ang chou*, k. 187, *hia*, biogr. de Li Tch'eng. Le Houei-lin sseu était l'ancienne maison de campagne de Li Tch'eng qui l'avait transformée en monastère.

(4) *Leang king sin ki*, loc. cit.

(5) Ci-dessus, p. 39.

(6) A en croire les critiques de Wei Yuan-song, les monastères étaient peuplés de soldats vers la fin du VIe siècle. *Kouang-hong*, k. 7, p. 132 *b*, 20.

(7) C'est l'opinion de W. Eberhard, *Das Toba Reich*, p. 238. Mais comme l'enthousiasme bouddhique était alors général dans toute la Chine, on peut croire qu'un calcul aussi réfléchi était superflu. Cependant, les milieux dirigeants eurent certainement conscience de cet intérêt diplomatique et commercial du bouddhisme. Cf. la réfutation de Wang Ming-kouang aux projets de Wei Yuan-song sous les Tcheou : « J'ai vu autrefois les gens quitter leurs montagnes, passer les mers, et les peuples barbares de l'Est (?) et du Nord venir en Chine avec sympathie. Mais maintenant qu'on a ruiné le bouddhisme, ils

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

On aurait donc là un des motifs de cette liaison qu'on a déjà eu l'occasion de signaler entre le bouddhisme et les activités marchandes. Par la multiplication des lieux de culte, le bouddhisme a favorisé en Chine les échanges.

Un texte du Grand Véhicule mentionne, au nombre des œuvres de bienfaisance, la construction de refuges pour voyageurs [1]. De même, tous les travaux d'utilité publique sont recommandés au Saṃgha et aux fidèles : routes, plantations d'arbres, puits, ponts, gués, bacs, etc. [2]. Les règles de discipline établies par le maître Houai-hai à l'intention des communautés de dhyāna consacrent un paragraphe à la réception des hôtes [3] : « Chaque fois qu'un fonctionnaire, un grand donateur (*dānapati*), un honorable vieillard ou un personnage important d'une région passe au monastère, le préposé aux visiteurs (*k'o-tchou*) le reçoit en faisant brûler de l'encens et en lui offrant le thé. Puis il ordonne aux moines ordinaires (*hing-tchö*) d'aller informer l'abbé de cette visite et ils l'amènent pour les présentations. L'abbé veille à ce que le visiteur soit bien installé et qu'il ait tout ce qu'il lui faut, puis il s'en va. Si c'est un hôte de second ordre, il est simplement reçu par le préposé aux visiteurs. S'il veut voir l'abbé, le préposé au trésor ou quelque autre moine, le préposé aux visiteurs ordonne aux moines de le conduire devant eux. S'il reste jusqu'au lendemain, le préposé fait toujours préparer un lit de moine avec tout le nécessaire : rideaux, lampe, huile et bois de chauffage. Si c'est quelqu'un qui vient pour la première fois, on montrera d'autant plus d'égards et si le karmadāna en a le loisir, il s'occupera de lui personnellement. »

Mais si tous les établissements bouddhiques devaient recevoir les visiteurs laïcs et les loger au besoin, il y avait aussi, dans certaines régions de grand pèlerinage, une véritable organisation hôtelière. Les refuges qui jalonnaient la route de Tch'ang-ngan au mont Wou-t'ai [4] sont les mieux connus grâce au récit du pèlerin japonais Ennin qui voyagea en Chine de 837 à 847. Ces bâtiments portaient le nom significatif de *p'ou-t'ong yuan* 普通院 « cours universelles », c'est-à-dire ouvertes à tout venant. On y offrait un abri et parfois de quoi se restaurer à tout laïc et à tout religieux qui se rendait au pèlerinage du Wou-t'ai chan et ils étaient installés à chaque demi-journée de marche. « A toute personne qui venait s'y reposer, dit Ennin [5], on mettait à sa disposition les logements des moines. Pour la nourriture, on ne lui en donnait que s'il y en avait [6]. Comme on n'interdisait à personne, moine ou laïc, de venir y loger, on appelait ces endroits des *p'ou-t'ong yuan.* » C'est ainsi qu'Ennin put descendre dans plusieurs de ces refuges (Leang-ling, Kouo-yuan, Tsing-chouei, Tchang-houa, Kio-che), et y fut parfois nourri gratuitement [7]. Ces ermitages pouvaient abriter plus de 100 per-

se sont tous dispersés... Je ne pense pas pourtant que les trésors et les marchandises des pays étrangers n'aient aucune utilité pour nous ». *Kouang hong*, k. 10, p. 158 *b*.

[1] *Yeou-p'o-sö kiai king*, T. 1488, p. 1061 *a*.

[2] *Ibid.*

[3] *Po-tchang ts'ing kouei*, T. 2025, k. 4, *k'o-tchou*.

[4] Le mont Wou-t'ai, au Nord-Ouest de la sous-préfecture de Wou-t'ai et au Nord-Est de celle de Fan-tche, dans l'actuel Chansi était un centre bouddhique très réputé et il passait pour être la résidence du Bodhisattva Mañjuśrī.

[5] *Hing ki*, k. 2, 5e année *k'ai-tch'eng* (840), 23e jour du 4e mois.

[6] Certains *p'ou-t'ong yuan*, très fréquentés comme celui de Tsin-tcheou, ne servaient pas à manger.

[7] Les religieux ont le droit d'être nourris et logés dans tous les monastères où ils sont de passage. Cf. ci-dessus, p. 64-65. Mais cette règle ne pouvait pas être observée dans tous les cas.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

sonnes et ils étaient administrés par un abbé (*yuan-tchou*, « maître du *yuan* » équivalent du *sseu-tchou* des monastères). Ces *yuan-tchou* n'étaient pas toujours accueillants, et Ennin note, à propos de celui de la sous-préfecture et Ts'ing-leang : « Il ne connaît pas les rites de l'hospitalité (*tchou-k'o tche li*) ». Ces refuges publics ne se trouvaient pas uniquement dans les régions montagneuses ou d'accès difficile, mais aussi dans les plaines, dans les villages ou au pied des remparts des villes murées. C'est ainsi qu'Ennin logea dans un refuge de village dans la préfecture de Fen et, à Tsin-tcheou, « au *p'ou-t'ong yuan* qui était à l'Ouest du marché [1]. »

C'est encore Ennin qui rapporte qu'au monastère Ta-houa-yen du mont Wou-t'ai, il y avait une « salle à manger » (*che t'ang*) où religieux et laïcs, hommes, femmes et enfants avaient accès [2].

Les hôtels pour pèlerins du mont Wou-t'ai ne sont cependant pas les seuls en Chine : au monastère Yun-kiu du mont Fang (au Nord-Ouest de la sous-préfecture de P'ing-chan, dans l'actuel Hopei), se trouvait un « réfectoire d'équité » (*yi fan t'ing*) [3]. Certaines chapelles ont même été bâties spécialement afin d'assurer un abri aux voyageurs :

« Au Sud de la sous-préfecture [de Kin-houa, au Tchökiang actuel], la route communique avec K'iu-wou. Dans l'intervalle, sur plus de 100 *li* (environ 50 km.), il n'y a pas un seul ermitage (*lan-jo*) et les religieux bouddhistes qui vont et viennent n'ont pas de lieu où se reposer. Chen-yong (moine qui fut ordonné à titre officiel en 738) voulut « étendre un pont de loi » pour le repos des voyageurs et il estima qu'on pouvait construire sur le mont Ts'iao [4] une aire de Brahmā [5]. Il obtint des gens de l'association de fidèles (*yi-jen*) [6] [de Kin-houa ?] du directeur général de cavalerie (*k'i-tou-wei*) Tch'en Chao-k'in et d'autres personnes qu'ils engagent les fidèles à construire un ermitage (*tsing-tch'a*) [7]. »

Le rôle hôtelier des monastères en vint rapidement à être considéré comme un service à demi public par l'administration impériale. Les grands monastères, ceux de Tch'ang-ngan et de Lo-yang surtout, dépendaient si étroitement, sous les T'ang, des pouvoirs laïcs qu'on ne voit rien de surprenant à leur affectation officielle au logement des fonctionnaires. Un ordre impérial de la 3e année *yuan-ho* (808) décréta que les candidats aux concours officiels dont les épreuves se prolongeaient tard dans la nuit et qui n'avaient pas le temps de rentrer chez eux seraient logés au monastère Kouang-tchai et leur suite au monastère Pao-cheou [8].

(1) Pour toutes ces indications, *Hing-ki*, k. 2, *passim*. REISCHAUER, p. 211 et suiv.

(2) *Hing ki*, k. 2, 5e année *k'ai-tch'eng* (840), 2e jour du 7e mois.

(3) Indication fournie par Tsukamoto Z., art. paru dans le *Tōhōgakuhō* de Kyōto, V, 1935. Cet emploi du mot *yi* 義 pour désigner les institutions communautaires et les services gratuits est fréquent. Cf. ci-dessous, p. 260, n. 4.

(4) Il existe un Ts'iao chan au Kiangsou, mais ce n'est pas de lui qu'il peut s'agir.

(5) C'est-à-dire en fait un petit sanctuaire : plus loin c'est le terme de *tsing-tch'a* 淨 剎 qui est employé.

(6) Sur le sens des termes *yi* 邑 et *yi-jen* 邑 人, particulier au bouddhisme chinois, ci-dessous, p. 252-253.

(7) *Song kao*, k. 17, biogr. de Chen-yong, p. 815 c.

(8) *T'ang houei yao*, k. 76, *k'o-kiu*. Le Kouang-tchai sseu se trouvait dans la première rue à l'Est de l'enceinte de la ville impériale et le Pao-cheou sseu dans le quartier Yi-chan, à l'Est de Kouang-tchai fang. C'était un ancien hôtel particulier transformé en monastère la 9e année *t'ien-pao* (750).

Le *Kouei siu tsa tche*, 2e partie, k. 18, rapporte qu'au moment de l'invasion *jou-tchen* peu avant

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Si l'institution put être tournée à son profit par l'État, elle fut aussi une source de revenus pour les moines. A la suite d'une évolution dont on a d'autres exemples [1], l'activité de bienfaisance s'est transformée en entreprise profitable : à l'époque des T'ang, les monastères louent des pièces aux laïcs moyennant finances.

« Ainsi que je l'apprends, dit un décret de l'empereur Tai-tsong, le 8e mois de la 1re année *pao-ying* (762), dans les préfectures et les sous-préfectures, on loue très souvent, à titre officiel ou privé, des logements dans les monastères bouddhiques et taoïques. A cause de la souillure [qui en résulte pour ces lieux], je décrète l'interdiction absolue [de cette pratique] [2]. »

Un autre décret, un peu plus tard, signale les dégradations que font subir aux locaux d'habitation des monastères leurs occupants laïcs, à l'époque de l'empereur Tö-tsong (780-804) [3]. « Ainsi que je l'apprends, dit un ordre impérial de la 2e année *ta-tchong* (848), les monastères bouddhiques et taoïques de l'empire sont très souvent habités par des officiels civils ou militaires et par d'autres hôtes. Cette promiscuité souille ces lieux saints... les salles et les locaux d'habitation sont endommagés... On installe des cuisines sous les galeries couvertes... Tout cela est interdit à partir de maintenant [4]. »

Ennin rapporte qu'au K'ai-yuan sseu de Teng-tcheou (dans l'actuel Chantong) tous les locaux étaient occupés par des fonctionnaires de passage et il n'y avait pas de pièce où on puisse être en paix. Si un moine arrivait, il n'y avait pas de quoi le loger [5].

Outre les fonctionnaires laïcs ou militaires, peut-être aussi les marchands, il y a une catégorie de laïcs qu'on voit très souvent installés à demeure ou pour quelque temps dans les établissements bouddhiques : ce sont les étudiants et les apprentis copistes. Ils y trouvaient les lampes, le papier et l'encre nécessaires à leurs travaux. Et, comme le montrent les collections de manuscrits retrouvées à Touen-houang, les bibliothèques de monastères ne contenaient pas uniquement des ouvrages bouddhiques. Des livres profanes ou taoïstes portent les cachets des monastères K'ai-yuan, San-kiai ou Tsing-t'ou.

Lorsque Wang Tche, sous-préfet de Yi-tcheou hien (dans l'actuel Sseutch'ouan), de retour dans son pays natal, s'établit pour quelque temps dans un monastère de la préfecture, en 658, il y vit un étudiant qui y avait loué une chambre [6]. Dans son *Chang chou kou che*, Li Tch'o des T'ang [7] cite le cas d'un certain Tcheng Kouan-wen qui, pour apprendre plus commodément la calligraphie, loua une cellule au monastère Ta-ts'eu-ngen de Tch'ang-ngan où il disposait du papier nécessaire à ses exercices.

1127, Kao-tsong des Song qui se trouvait aux environs de l'actuel Hang-tcheou (le Lin-ngan d'alors), autorisa exceptionnellement les gens de la noblesse et les fonctionnaires réfugiés dans le Sud à loger dans les monastères.

[1] Le cas le plus célèbre est celui du Millet du Saṃgha qui dégénéra en entreprise d'exploitation de la misère paysanne.

[2] *Ts'iuan t'ang wen*, k. 46, Kin-touan kong-sseu tsie sseu kouan kiu-tche tchao.

[3] *Ibid.*, k. 52, Sieou-ts'i sseu kouan tchao.

[4] *Ibid.*, k. 410, Kin t'ien-hia sseu kouan t'ing k'o tche. Cf. *Fo ki*, k. 42, 2e année *ta-tchong*, p. 387 *a*. Autres textes : *Fo ki*, k. 51, p. 452 *b* et *T'ang ta tchao ling tsi*, k. 113.

[5] *Hing ki*, k. 2, 2e jour du 3e mois de la 5e année *k'ai-tch'eng*.

[6] *Fa yuan tchou lin*, T. 2122, k. 75, p. 852 *b*.

[7] *Chang chou kou che* in *Tcheng siu t'ai p'ing kouang ki*.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Si le bouddhisme monastique du Petit Véhicule recommandait les dons au moine qui arrive (*āgantuka*) et au moine qui part (*gamika*) [1] et si à l'intérieur du Saṃgha l'organisation communautaire du bouddhisme permettait l'application de ce principe, car les biens du Saṃgha constituent une propriété commune et inaliénable, on voit l'importance de l'évolution qui s'est produite dans le Grand Véhicule et, en Chine même, les développements divers auquel l'aumône au voyageur a pu donner lieu. Ils intéressent l'économie des communautés religieuses et celle du monde laïc. Lieux de passage et centres de réunions, les monastères ne forment pas des îlots fermés aux laïcs : certains y résident en permanence. La séparation que le pouvoir impérial s'est efforcé d'imposer entre le monde sacré et le monde profane n'a jamais été effective et c'est là un indice de cette confusion entre le religieux et le profane qui a été un des traits les plus caractéristiques du Mahāyāna chinois.

* * *

Est-il possible de considérer maintenant, dans leur ensemble, les données de l'histoire? On a reconnu des faits d'interpénétration du commercial et du religieux : tel, le recours à des garanties d'ordre surnaturel dans les prêts sans contrats, dans les donations pieuses et afin de maintenir hors de toute atteinte la propriété consacrée des communautés bouddhiques. Mais il y a bien plus. Sur deux plans différents, c'est à une notion identique qu'on a affaire : celle de capital productif. Avant l'introduction du bouddhisme, la Chine ne paraît guère avoir pris conscience de cette notion ni du mécanisme automatique de l'accumulation des intérêts. L'activité des marchands consistait surtout à acheter et à revendre selon le cours des marchandises. S'ils devenaient riches, c'était affaire de chance et d'astuce. Le prêt lui-même gardait le caractère d'un pari dangereux [2]. Le prêt sur gages, à la mode indienne, n'offre pas de tels aléas. En outre, la possession d'un capital fixe et inaliénable — celui que forment les « biens permanents » — donnait aux trafics commerciaux une base qu'ils n'avaient pas dans la Chine préboudhique. Enfin, et c'est là que l'innovation semble avoir été la plus importante, c'est une forme de capitalisme moderne que les communautés bouddhiques ont introduite en Chine : les biens consacrés, constitués par l'accumulation des offrandes et des revenus commerciaux, forment une richesse commune dont la gestion en commun est plus rentable que les opérations individuelles. Mais le plus remarquable, c'est l'origine *religieuse* de cette conception. La théorie bouddhique du don procède déjà de la notion de capital productif et, dans le concret,

[1] *Ko'a*, IV, p. 237, note.

[2] Cf. les biographies de marchands de l'époque Han traduites par N. L. Swann, *Food and Money in Ancient China*, p. 413-464.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

c'est à une capitalisation des offrandes qu'on a affaire. Les Trésors inépuisables sont une illustration très révélatrice de ce système. Ce que tel fidèle a donné peut être modeste ou considérable, mais les offrandes réunies forment une richesse totale dont le pouvoir de fructification est sans commune mesure avec celui des offrandes individuelles. Les donateurs des Trésors inépuisables sont des actionnaires dans un domaine qui n'est pas celui de l'économie mais de la religion. L'accroissement des biens et celui des effets religieux vont de pair et les dons charitables, nouveaux placements dans le monde laïc, apparaissent comme un des éléments essentiels de ce système.

L'institution des Trésors inépuisables se signale par une systématisation. Elle indique que, dans les milieux qui en furent les promoteurs, on avait pris conscience de ces mécanismes. Mais ce cas particulier peut fournir l'occasion de s'interroger sur des faits plus généraux : s'il y a eu là systématisation, il fallait que la pratique religieuse en fournisse les éléments. Ce sont en fait les motifs profonds du mouvement économique qui restent à saisir

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

V

LES SUBSTRATS HISTORIQUES

ÉCONOMIQUE ET RELIGIEUX

Introduction.

Les fidèles adressent aux lieux de culte et aux moines de menues offrandes qui ont pour objet le paiement de services définis. D'autre part, ils instituent des fondations pieuses que protègent des interdits d'ordre religieux : à l'intérieur du Saṃgha, puisque les moines ne peuvent s'approprier les biens consacrés sans risquer les châtiments infernaux; à l'extérieur, parce que le don d'immeubles s'accompagne d'imprécations contre les éventuels spoliateurs [1] et que la crainte du sacrilège est suffisamment répandue chez les laïcs. Il est rare qu'on se défasse simplement de ses biens : on cherche à recueillir les bénéfices d'une œuvre pie (*kong-tö*) en assurant la perpétuité d'un culte. Les fondations sont un moyen pour régler à l'avenir le paiement de cérémonies régulières et, en principe, perpétuelles. Cependant l'intention pieuse qui justifie les offrandes et les donations est un élément dont on ne peut pas faire abstraction : l'économique ici ne se sépare guère du religieux. Ce sont des motifs d'ordre psychologique qui ont provoqué, dès l'origine, le phénomène bouddhique, qui lui ont donné l'ampleur qu'on a vue et qui ont assuré le maintien du patrimoine religieux pendant plusieurs siècles.

Mais n'y a-t-il pas tout d'abord un moyen de fixer, de façon objective, les grandes lignes du mouvement religieux? Si on accepte de juger de la foi par ses effets et par l'importance des sacrifices de richesses, on est amené à reconnaître qu'elle a eu en Chine ses périodes d'intensité particulière et que le phénomène bouddhique a suivi une courbe qui lui est propre. Il n'est pas impossible de dater ses débuts, son apogée et son déclin. Dans son étude sur les inscriptions de Long-men, Chavannes a donné sur ce point une indication précieuse : « La ferveur bouddhique à Long-men, dit-il [2], eut deux périodes d'intensité, l'une pendant le temps où la dynastie des Wei du Nord avait sa capitale à Lo-yang (494-534) [3], l'autre sous les T'ang, pendant la seconde moitié du règne de T'ai-tsong et pendant les règnes de Kao-tsong et de l'impératrice Wou. » Il s'agit sans doute d'un lieu de pèlerinage qui a pu avoir ses époques de célé-

[1] Cf. ci-dessus, p. 120.

[2] Chavannes, *Mission* I, 2, p. 538.

[3] « Les Wei, dit Yang Hiuan-tche, aimèrent le bouddhisme à partir de Hien-tsou (466-470), mais quand vint l'impératrice Hou (516-528), ce fut du débordement. » *K'ie-lan*, préface, p. 999 *b*.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

brité passagère, qui a pu être plus à la mode à la fin de la dynastie des Wei du Nord et au début de celle des T'ang, mais il ne serait pas vraisemblable que les deux périodes de foi relevées par Chavannes, de 494 à 534 et des environs de 638 à 705, soient indépendantes du mouvement religieux qui a agité la Chine dans son ensemble. Le témoignage des inscriptions de Long-men est confirmé par les indications déjà fournies par les recensements relatifs au nombre des édifices religieux : les deux époques où l'on a bâti le plus et avec le plus de luxe se situent au début du VIe siècle et vers la fin du VIIe. A Touen-houang, c'est de la période qui va du VIe au début du VIIIe siècle que datent les plus belles copies de textes bouddhiques. Si la Chine a été bouddhiste, elle l'a été surtout à cette époque et il y eut deux moments où l'enthousiasme a été à la fois le plus vif et le plus général. Sur le premier, Yang Hiuan-tche, dans sa description des monastères les plus célèbres de Lo-yang, apporte un témoignage qui s'accorde encore avec celui des dédicaces de Long-men : « Les princes et les ducs, toute la noblesse, faisaient don de leurs chevaux... [1] aussi aisément qu'on retire sa chaussure. Les simples particuliers et les familles riches sacrifiaient leurs biens et leurs richesses comme on laisse sur un chemin la trace de ses pas [2]. » L'époque où fonctionnait à Tch'ang-ngan cette très riche banque des dons que fut le Trésor inépuisable du monastère Houa-tou coïncide assez exactement avec la seconde période de ferveur bouddhique signalée par Chavannes. « Après l'ère *tcheng-kouan* (627-649), la monnaie, les étoffes, l'or et les pierres précieuses reçues en don [par ce Trésor] formèrent un amas incalculable [3]. » C'est par chariots entiers que les fidèles amenaient au Trésor les sapèques et les tissus de soie. Le décret de 713 qui décida de la confiscation des biens des Trésors inépuisables et fait allusion à des irrégularités et des abus auxquels donnaient lieu ces excessives offrandes marque la fin de cette période de foi intense [4].

Si étrange que semble cette passion de sacrifices dont les manifestations ont toutes les apparences d'un délire collectif, elle ne figure dans l'histoire chinoise, avec ses deux accès, que comme une crise de brève durée. Ce n'est pas qu'après et avant cette crise, la Chine n'ait connu de mouvements de ferveur analogues — cette ferveur s'exprime toujours avec la même violence et le même excès et il y a là un caractère spécifique de la foi bouddhique en Chine — mais c'est alors, aux VIe et VIIe siècles, que le phénomène religieux atteint sa maturité. L'importance des offrandes, le nombre des dédicaces, le luxe des lieux de culte, tout l'indique, et jusqu'à la création originale de doctrines bouddhiques chinoises et à la formation des écoles. C'est là une donnée importante : elle invite à renoncer à envisager dans son ensemble la longue histoire du bouddhisme en Chine depuis le premier siècle de notre ère jusqu'aux temps modernes comme un tout dont les parties sont de la même nature. Le Ve siècle qui fut l'époque où le bouddhisme chinois se développa véritablement, où apparaît un monacat organisé et où les sanctuaires se multiplient; les VIIIe et IXe siècles, au cours

[1] « De leurs chevaux et de leurs éléphants » dit le texte, mais on sait que le *Lo-yang k'ie-lan ki* nous est parvenu très corrompu.

[2] *K'ie-lan*, préface, p. 999 *a*.

[3] *T'ai p'ing kouang ki*, loc. cit.

[4] On a vu, ci-dessus, p. 47, que certaines personnes de cette noblesse parmi laquelle se recrutaient les principaux donateurs des Trésors inépuisables se mirent à vendre des ordinations de faveur au début du VIIIe siècle. Après une période de grande ferveur, la corruption s'est installée.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

desquels on assiste à la dégradation du phénomène religieux, encadrent la période de grande ferveur; ce sont les époques de la naissance et du déclin.

* * *

Caractères originaux de la foi bouddhique en Chine.

On connaît les signes avant-coureurs de l'enthousiasme bouddhique en Chine. Ils remontent, semble-t-il, aux environs de l'année 435. Dans le Nord, le transfert au Chansi des populations bouddhisées de Leang-tcheou, au cours des années 435-440, avait été suivi, selon Wei Cheou [1], d'un développement soudain de la nouvelle religion. Mais certains textes donnent sur les motifs de cet enthousiasme une indication générale : non seulement on dépense pour la construction des stūpa et des monastères, mais on se ruine et on rivalise à se ruiner.

Lorsque, la 12e année *yuan-kia* des Song (435), dans la Chine du Sud, Siao Moutche fut nommé gouverneur de Tan-yang, il présenta ce mémoire à l'empereur : « On dit que le bouddhisme a étendu son influence en Chine depuis quatre dynasties. Les stūpa, les monastères, les images et les statues se comptent partout par milliers. Si cela continue, cette doctrine aura trop d'emprise sur les esprits. Si, au contraire, on y met un frein, il y aura assez [de témoignages de cette religion] pour attirer les gens à elle et les encourager [au bien]. Depuis peu (*tseu k'ing yi lai* 自頃已來), les croyants, abusés par des intérêts de second ordre, ne considèrent plus que l'essentiel dans cette affaire est la sincérité du zèle, mais l'important est pour eux de rivaliser en prodigalité (*yi chö k'ing wei tchong* 以奢競爲重). Ils dépassent le juste milieu et violent la règle. Il conviendrait donc d'exercer sur eux une surveillance. Sinon, on n'empêchera jamais l'extension de ces abus... [2] ».

Près de quarante ans plus tard, en 472, dans le Nord, un décret fait état des mêmes pratiques de rivalité dans les dons et formule des critiques du même genre :

« Les gens du territoire de la capitale et ceux des provinces se consacrent à la pratique des œuvres pieuses [3] et dressent stūpa et monastères, élevés, magnifiques, capables de glorifier la doctrine suprême du Buddha. Cependant, des gens sans esprit mettent leur orgueil à se surpasser les uns les autres. Pauvres et riches rivalisent à qui épuisera [le plus complètement] ses richesses. Ils ne cherchent qu'à faire plus haut et plus vaste (然無知之徒各相高尙貧富競竭財產務在高廣) [4]. »

Cette distinction subtile que font certains Chinois entre les manifestations d'un zèle à la fois sincère et modeste dans la dépense et celles d'un orgueil qui mène à la ruine n'est pas sans intérêt par ce qu'elle nous apprend de l'attitude des personnes élevées dans la tradition des lettrés. On la retrouve à toutes les époques et on aura l'occasion d'y revenir. Mais si la foi bouddhique apparaît ainsi comme un phénomène où la vanité individuelle et l'orgueil familial jouent un grand rôle, elle n'en est pas moins une donnée immédiate et globale. Rien n'autorise, lorsqu'il s'agit d'en examiner objectivement le contenu, à en séparer les différents éléments.

[1] *Che lao tche*, f. 4 *a*.
[2] *Kouang hong*, k. 6, p. 127 *b*.
[3] *Kien fou* : « établir la félicité ».
[4] *Che lao tche*, f. 6 *b*.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

On rivalise dans la dépense et on se ruine. On ne dira pas que cette indication est simple formule littéraire : elle revient trop fréquemment dans les mémoires officiels, dans les décrets et même dans les inscriptions de stèles. Il faut donc que ces concours de gaspillage révèlent un des traits spécifiques du phénomène religieux.

* * *

Le bouddhisme est connu pour être une religion savante où la spéculation abstraite tient une grande place : à tout le moins, on y voit d'abord une doctrine et c'est sous cette forme qu'on admet qu'il s'est introduit en Chine. Ainsi, les manifestations de la ferveur bouddhique sont-elles conçues comme les effets de l'adhésion des Chinois à la nouvelle religion. On prendra ici le problème à rebours en examinant quelles indications peuvent fournir les faits matériels. Or, il y a une donnée qui est riche d'enseignements et d'indices utiles sur les rapports du « religieux » et de l' « économique » : c'est la fête. La vie bouddhique des Chinois est marquée par une succession de festivités, de réjouissances, de cérémonies diverses, par des actes collectifs de contrition, par des scènes de mutilation qui réunissent souvent des foules de fidèles et de religieux. C'est au cours de ces processions de statues dans les villes, de ces illuminations nocturnes dans les rues et dans les campagnes que s'exprime le mieux la foi bouddhique. C'est alors qu'a lieu cette communion entre les religieux et les laïcs, cette conjonction entre le monde profane et le monde sacré sans lesquelles la religion ne peut être qu'un exercice de moines reclus.

On notera, à ce propos, un fait d'une portée très générale. Ces grandes festivités associent toutes les classes de la société chinoise. L'empereur lui-même, que les simples sujets voient rarement en d'autres circonstances, y assiste à la capitale ou, lors de ses déplacements, dans les préfectures. Gens des hautes classes et gens du peuple s'y coudoient. Le bouddhisme, mieux qu'aucun autre culte, associe l'empire, l'aristocratie et le menu peuple. Cela tient sans doute à ses doctrines qui font une large place à la compassion et qui visent à assurer en même temps le salut de tous les êtres. Mais cela tient aussi à des circonstances particulières. Les rites traditionnels de la Cour n'intéressent qu'un cercle restreint. Quant aux fêtes paysannes et aux pratiques taoïstes, elles ont un caractère trop populaire pour donner lieu au développement d'un cérémonial adapté aux mœurs de la Cour [1]. Seul le bouddhisme, dès le moment de son introduction en Chine, répondait à la fois aux besoins divers de la société chinoise. Mais c'est dans ces grandes fêtes que se réalise, concrètement, cette complète communion sociale.

Certaines cérémonies bouddhiques sont l'occasion d'un déploiement de luxe inouï. Elles créent une atmosphère d'exubérance et d'excitation collectives qui est sensible dans les descriptions des historiens. C'est alors que la ferveur atteint son paroxysme et que les actes de dévouement et les sacrifices de richesses sont les plus nombreux. Aussi a-t-on plus de chances de saisir les intentions et la portée du phénomène religieux dans ces grandes réunions où sont dilapidées, gratuitement, en spectacles et en offrandes,

[1] Le culte officiel taoïste n'a été créé, de toutes pièces et à l'imitation du culte bouddhique, qu'au début de la dynastie des T'ang.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

des fortunes entières, mais où il arrive aussi qu'on se brûle ou qu'on se mutile volontairement.

« Au cours de l'ère *tcheng-kouang* (520-524), le 7e jour du 4e mois, toutes les statues de la capitale furent transportées au monastère King-ming. Le bureau des sacrifices dépendant du département des affaires d'État en fit un relevé général : il y en avait en tout plus de mille. Au moment de la fête du 8e jour [1], on les fit passer en procession sous la porte Hiuan-yang en direction de l'entrée du palais impérial. L'empereur répandit sur elles des fleurs [du haut de la porte]. Des fleurs d'or étincelaient au soleil et des parasols [ornés] de matières précieuses flottaient aussi nombreux que des nuages. Il y avait des forêts de banderoles et de bannières. Les fumées d'encens formaient comme un brouillard. La musique et les chants indiens assourdissaient le ciel et ébranlaient la terre. Les jeux [2] battaient leur plein. En tous lieux la foule était dense. C'étaient des troupes de moines célèbres et de révérends avec leur bâton, de vrais marais couverts de plantes formés par les fidèles et les religieux avec les fleurs qu'ils portaient. Il y avait des encombrements de voitures et, de toutes parts, une confusion exubérante [3]. »

Ce texte, qui insiste sur le luxe et la beauté de la cérémonie bouddhique, indique en même temps que la fête ne se bornait pas à cette procession solennelle des statues accompagnée de chants et de musique. Il y avait des jeux et des festivités de toutes sortes : une part de cérémonial et une part de réjouissances populaires.

« Le 2e mois [4] de la 2e année *sien-t'ien* (713), le moine occidental P'o-t'o (ou P'o-lo) demanda qu'on ouvrît les portes de la capitale pendant la nuit et qu'on allumât des centaines et des milliers de torches durant trois jours et trois nuits. L'empereur se rendit à la porte Yen-hi pour voir les illuminations et permit qu'on se divertît pendant toute la durée de cette fête. » « On festoya, dit le *tso-che-yi* (fonctionnaire chargé de reprendre les oublis de l'empereur) Yen T'ing-che, jour et nuit, sans interruption. » Le *Fo tsou t'ong ki*, qui date cette fête de la 1re année *sien-t'ien* (712), ajoute qu'il y avait une immense roue haute de 20 toises (60 mètres environ), parsemée de 500 lampes d'or et d'argent. « De loin, on aurait dit un arbre en fleurs. »

(1) Il faut lire sans doute 8e jour et non 8e mois : la fête de la procession des statues et leur ondoiement avaient lieu le 8e jour du 4e mois.

(2) *Hi* 戲 : la description d'une fête chinoise (ci-dessous, p. 232) permet de voir ce qu'il faut entendre par ce mot. Ce sont des mascarades, des tours de jonglerie, de magie, des jeux de toutes sortes.

(3) *K'ie-lan*, k. 3, p. 1010 *b*. Le *Fo tsou t'ong ki*, k. 38, p. 354 *a*, mentionne une autre fête de ce genre sous les Wei du Nord, en 424 : « La première année *che-kouang*..., le 8e jour du 4e mois, on promena en chars, à travers les grandes rues de la ville, les statues des monastères. L'empereur se rendit au pavillon qui surmontait une des portes pour admirer de près le spectacle et pour répandre des fleurs en signe d'hommage. »

Un détail de style vaut d'être noté dans la description de Yang Hiuan-tche. C'est le recours à des comparaisons naturelles ou cosmologiques : nuages, brouillard, forêts, chants qui assourdissent le ciel et qui ébranlent la terre, marais couverts de plantes. C'est là un thème de la pensée chinoise qui apparaît souvent lorsqu'il s'agit de fêtes. Cf. ci-dessous, p. 231, dans la description de Lieou Yu : « le bruit des tambours assourdit le ciel et les flambeaux illuminent la terre ». La fête religieuse est un moyen d'agir sur la nature et de la régler. Cette intention n'apparaît sans doute qu'à l'arrière-plan, mais elle est certaine.

(4) Cette date, pour la fête des lampes, est aberrante et un ordre du 11e mois de la 3e année *t'ien-pao* (744) exigea qu'on reprît l'ancien usage qui était de célébrer la fête des lampes (*jan teng*) les nuits du 14, 15 et 16 du premier mois. Cf. *T'ang houei yao*, k. 49, jan teng.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Le relâchement des règles, l'ouverture des portes de la ville, l'autorisation qui est donnée aux gens du peuple de se divertir et de faire bombance, ces faits ont leur importance et une signification religieuse. Toute fête religieuse, même bouddhique, tient plus ou moins de la foire. On ne sait rien du comportement des participants : on imagine pourtant l'excitation et l'effervescence de la foule.

Mais la description des grandes fêtes qui eurent lieu au premier mois de la 14e année *yuan-ho*, en 819, montre à quel point peut s'élever la frénésie des fidèles au moment de ces festivités bouddhiques :

« Au monastère Fa-men de Fong-siang [1], il y avait le stūpa *Hou kouo tchen chen* (du corps véritable protecteur du royaume) où était conservé une articulation d'un doigt du Buddha Śākyamuni. Une tradition écrite voulait que ce stūpa fût ouvert une fois tous les trente ans [2]. Quand on l'ouvrait, l'année (les récoltes) était abondante et les habitants prospères. Or, le premier mois de la 14e année *yuan-ho*, l'empereur ordonna à Tou Ying-k'i, le commissaire impérial de l'intérieur du Palais, de se rendre au relais de poste de Lin-kao avec trente gardes du Palais porteurs d'encens et de fleurs pour aller au devant de l'os du Buddha, de rentrer ensuite par la porte Kouang-chouen pour le laisser en dépôt au Palais durant trois jours avant de l'envoyer dans les monastères [de la capitale]. Princes, ducs, gens de l'aristocratie et gens du commun accoururent tous en foule pour faire leurs offrandes, n'ayant qu'une crainte, celle d'arriver les derniers [3] ».

Voyant cette consécration publique du bouddhisme faite par l'empereur, dit Han Yu, les gens du peuple « se brûlent le sommet du crâne et se rôtissent les doigts par milliers. Ils délient leurs vêtements et répandent [à terre?] des pièces de monnaie depuis le matin jusqu'au soir. C'est une émulation collective. Ils craignent seulement d'arriver en retard. Jeunes et vieux, ils accourent sans interruption pour sacrifier leur patrimoine. Si vous n'arrêtez pas aussitôt ces manifestations et s'il y a de nouveaux transferts de la relique de monastère en monastère, il y en aura certainement qui se couperont les bras ou des morceaux de leur corps en manière de vénération [4] ».

Les fidèles font acte de contrition, sacrifient leurs biens et se brûlent eux-mêmes dans une sorte de délire collectif qui rappelle les scènes qui avaient lieu aux Trésors inépuisables à la fin du VIIe siècle et dans les premières années du VIIIe siècle. Ces hommes et ces femmes de la bonne société qui apportaient aux monastères Houa-tou et Fou-sien des chariots entiers de sapèques, le 4e jour du 1er mois [5], poussaient des lamentations et se disputaient leur tour pour faire leurs offrandes.

[1] Fong-siang, qui était appelé aussi commanderie de Fou-fong, se trouvait à l'Ouest de Tch'ang-ngan.

[2] Même indication dans le *Kouang hong ming tsi*, k. 15, p. 201*c* : le stūpa du monastère Fa-men, dans la préfecture de K'i (Fong-siang) était ouvert une fois tous les trente ans et il y avait alors des signes de bon augure. Il fut ouvert en particulier la 5e année *hien-k'ing* (660) et on apporta la relique au Palais impérial. Cf. encore *Fo ki*, k. 41, p. 379*c* : « Le premier mois de la 6e année *tcheng-yuan* (790), l'empereur ordonna qu'on aille au devant de l'os du Buddha Śākyamuni conservé au monastère Fa-men de Fong-siang. La relique fut introduite au Palais et il y eut des cérémonies en son honneur. Ensuite, elle fut remise à chaque monastère où on vint lui rendre hommage. Au 2e mois, l'os réintégra son monastère en grande pompe ».

[3] *Kieou t'ang chou*, k. 160, biogr. de Han Yu.

[4] *Ibid.*

[5] On notera qu'ici encore les offrandes ont lieu *au début de l'année.*

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Comme toute fête, celle du transfert de la relique est l'occasion de réjouissances et de jeux :

« Bien que je sois tout à fait stupide, dit Han Yu à l'empereur Hien-tsong, je sais bien que ce n'est pas parce que vous êtes influencé le moins du monde par le bouddhisme que vous avez institué cette cérémonie, ni avec l'idée qu'elle pourrait nous amener le bonheur (*fou siang*), mais que c'est seulement [1] pour vous conformer aux penchants naturels de votre peuple, en vertu [de la tradition qui associe] l'abondance des récoltes et la joie chez les hommes [2], que vous avez voulu fournir aux gens de bien et à ceux du commun un spectacle (*kouan* 觀) qui sortait de l'ordinaire et une occasion de jeux et d'amusements (*hi wan* 戲 翫). Car, comment, avec la grande intelligence qui est la vôtre, pourriez-vous ajouter foi à de telles inepties? Cependant, les gens du peuple (*po-sing*) [3] sont stupides, faciles à tromper, lents à comprendre. En voyant l'empereur agir ainsi, ils vont s'imaginer qu'il est sincèrement bouddhiste et tous diront : « Notre saint empereur, de tout cœur avec nous, a respect et foi. Nous, si vils et si méprisables devant le Buddha, n'hésitons pas à faire le sacrifice de nos vies [4]. »

On voit sur quoi porte précisément la critique de Han Yu : ce qui, dans cette fête, tient à une tradition populaire ne lui semble guère répréhensible — il est d'usage de faire bombance et de lâcher la bride à ses penchants dans certaines occasions exceptionnelles, particulièrement au début d'une année nouvelle. Ce n'est pas le principe même de ces réjouissances qui est en cause, mais les abus dont elles sont l'occasion : les gaspillages de fortunes et les mutilations, tout ce qui témoigne d'une exaltation outrancière et semble avoir à la fois pour prétexte et pour motif la foi bouddhique. Voilà ce qui, pour un rationaliste comme Han Yu, est inadmissible [5].

Les éléments essentiels qu'on peut relever dans la fête du transfert de la relique du monastère Fa-men, au premier mois de l'année — spectacle inaccoutumé, jeux, laisser-aller, comportement anormal des participants et même, ce qu'on mettrait volontiers uniquement au compte de la ferveur bouddhique : les sacrifices de fortunes — se retrouvent, sous une forme plus populaire et dont le caractère autochtone est sensible, dans une description de fêtes chinoises du nouvel an, à la fin du VIe siècle. Elles évoquent en même temps la fête des lampes des bouddhistes et ont lieu précisément à la même date :

« J'ai vu, disait Lieou Yu [6], à la capitale et ailleurs, chaque nuit de la pleine lune du premier mois (15e jour), des rues et des venelles pleines de monde, où le bruit

(1) Les caractères *tche* 直 et *eul* 耳 qui encadrent le dernier membre de phrase ne laissent pas de doute sur le sens général de ce passage. En sens inverse, cf. DE GROOT, *Sectarianism*, I, p. 53-54, qui a donné une traduction différente et qui s'accorde mieux avec la théorie qu'il défend.

(2) *Yi nien fong jen lo siun jen tche sin* 以年豐人樂徇人之心.

(3) C'est surtout d'eux qu'il s'agit, car les classes instruites ont plus d'esprit critique.

(4) *Kieou t'ang chou*, ibid.

(5) Par conformisme, par souci de ne pas aller à l'encontre des mœurs régnantes, les lettrés accordent plus au bouddhisme qu'on ne croit d'ordinaire. Cf. l'attitude de Yao Tch'ong à l'égard des cérémonies bouddhiques pour les morts, ci-dessus, p. 202. Mais il y a une limite qu'ils ne franchissent pas.

(6) *Pei che*, k. 77, biogr. de Lieou Yu. Cf. *Souei chou*, k. 62.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

des tambours assourdit le ciel et où les flambeaux illuminent la terre. Les gens portent des masques figurant des animaux, les hommes s'habillent en femmes; chanteurs et bateleurs se déguisent d'étrange façon. Hommes et femmes vont ensemble au spectacle et se trouvent réunis sans s'éviter les uns les autres. Ils gaspillent leurs biens, détruisent leur héritage et, dans ces joutes, en un instant, épuisent leurs richesses domestiques [1] ». « Il n'est pas question, ajoute Lieou Yu, de nobles ou de vilains; les hommes et les femmes se mêlent dans ce désordre et les religieux et les laïcs sont confondus. On se dévergonde et c'est aussi l'occasion de vols et de brigandages ».

Il n'y a rien de bouddhique dans ces fêtes du nouvel an, sauf la présence de religieux mêlés à la foule, mais il n'y a rien non plus que le bouddhisme n'ait pu reprendre à son compte.

On ne fera que rappeler un fait banal et universel en soulignant que la fête rompt pour un temps les interdits et les usages de la vie courante. C'est une période de détente où l'on se conduit volontiers, par réaction contre les contraintes de tous les jours, de façon déraisonnable. En particulier, on ne regarde pas à la dépense et on emprunte au besoin pour avoir l'occasion de dépenser. Si on se ruine au cours de certaines fêtes, celles du nouvel an surtout, c'est qu'on voit, traditionnellement, dans cet excès même, un moyen de « chasser le vieux pour aller au-devant du neuf ». C'est un moyen de purification morale et religieuse. En ce sens, on peut dire que la fureur destructrice de biens et même cet esprit de rivalité dans la dépense et dans les dons que blâment chez les fidèles les Chinois élevés dans la tradition des lettrés, ne sont pas particuliers au bouddhisme : les participants de la fête décrite par Lieou Yu rivalisent eux aussi à se ruiner et c'est un jeu d'autant plus émouvant et passionné qu'il est plus dangereux.

L'excitation collective qu'on remarque dans les fêtes bouddhiques n'est pas seulement un effet de la réunion, de la foule et du mélange anormal des classes, elle est recherchée pour elle-même et ces cérémonies, avec les prosternations, les actes de contrition qu'elles comportent, la musique et les fumées d'encens qui les accompagnent, sont destinées précisément à provoquer chez les fidèles ces sentiments d'exaltation et, à la limite, ce délire commun qui les incitent à rivaliser en dons et en sacrifices personnels. On peut voir dans cette recherche voulue de l'enthousiasme au sens propre le prolongement de pratiques en vigueur chez les taoïstes [2] et sans doute même, de façon plus large, dans la religion populaire. C'est dire tout ce qu'il y a de *traditionnel* dans le comportement des fidèles bouddhistes et jusque dans les luttes de dépenses auxquelles ils se livrent. Et pourtant, l'influence du bouddhisme est évidente dans ce contexte chinois. En orientant des pratiques dont le contenu émotif était si riche, en donnant un sens particulier et nouveau à des traits qui, dans les fêtes, n'ont visiblement rien de spécifique, cette influence paraît avoir été décisive : elle se marque essentiellement dans le luxe de l'ornementation et dans la signification prise par les offrandes et les sacrifices. Or ces deux aspects du bouddhisme — ornementation et don — qui font en Chine son originalité propre vis-à-vis des autres courants religieux, sont en rapports étroits avec le sujet qui nous occupe.

[1] Trad. M. GRANET, *Danses et Légendes*, p. 321.

[2] Cf. les indications si suggestives données par MASPERO, *Le Taoïsme*, principalement p. 156-169.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

* * *

On peut dire que, pour une bonne part, les fins du bouddhisme en Chine sont, au sens large, d'ordre esthétique. Les fêtes religieuses sont toujours, par quelque côté, des spectacles (*kouan*). Cela est certain des festivités bouddhiques : le luxe des décors, la pompe des cérémonies, le nombre souvent élevé des participants, laïcs et moines, qui sont à la fois les acteurs et les figurants de la scène en sont des preuves assez claires. Mais cette intention qui est si accusée dans les fêtes se retrouve dans toutes les manifestations du bouddhisme en Chine. Les implications, ici, sont multiples et ne se limitent pas au religieux : on peut voir aussi bien dans le bouddhisme en Chine, à l'époque de son apogée, un mouvement artistique. Les écoles de sculpteurs et de peintres sont nombreuses. Là aussi il y a dépense, mais humaine et d'une qualité particulière : la patience et l'ingéniosité de l'artisan et de l'artiste se manifestent dans les stūpa, les monastères, les statues et dans la décoration des lieux de culte. Mais ce qui, à notre point de vue, est plus révélateur, ce sont les tendances mêmes de cet art. C'est d'une part, sa prédilection pour les métaux précieux et les matériaux rares, c'est un déploiement de richesses outrancier et, d'autre part, un goût répandu de l'excessif et du colossal — car, très souvent, les statues et les constructions se signalent par leurs dimensions gigantesques — qui s'accorde avec le comportement, excessif lui aussi, des fidèles. Cet art est venu des pays indianisés avec des caractères propres : transposées et adoptées en Chine, ses tendances au somptueux et au colossal fournissent, par contraste avec une tradition chinoise dominante, un indice précieux sur l'orientation morale et économique du mouvement religieux lui-même. L'opposition si accusée qui existe entre le style des textes mahâyânistes qui abondent en développements et en riches descriptions et la concision vigoureuse du style classique se retrouve dans les tendances architecturales. Le Mahāyāna est avide d'incommensurable alors que la tradition classique de la Chine a tous les caractères d'un humanisme. Ce n'est pas seulement dans ses effets, mais dans sa nature même que le phénomène bouddhique en Chine apparaît comme un mouvement « anti-économique »; il est en réaction contre cette tradition chinoise qui ne laissait qu'une place restreinte à l'expression du sentiment esthétique et qui a fait des règles de vie de la modération dans la dépense, de l'austérité, du contrôle des émotions et du maintien. A tel point qu'on peut soutenir que le mouvement n'est pas seulement religieux mais qu'il intéresse aussi les façons de sentir et de penser.

Il n'est pas sûr que, chez les membres des hautes classes, les œuvres pieuses répondent toujours à une foi sincère. Mais c'est dans ces œuvres que leur goût du faste trouve un prétexte à s'exprimer librement [1]. C'est peut-être, sans qu'il soit possible ni nécessaire de faire la part des sentiments religieux, des tendances morales et esthétiques, de la vanité familiale, dans ce que le bouddhisme a en Chine de *spectaculaire* qu'on peut voir une des raisons de son succès. Il se trouve que la passion de spectacles et la recherche de l'émotion pour elle-même, l'étalage et le gaspillage des richesses

[1] Ci-dessous, p. 271-274.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

répondent en même temps à des intentions religieuses, à un désir d'agir sur l'au-delà.

On peut mettre au compte de l'excitation collective les brûlures que se font volontairement les participants de la fête du transfert de la relique. Han Yu laisse même entendre que ces possédés iront jusqu'à se couper des morceaux de leur corps si on les laisse faire. Encore faut-il que ces actes aient une signification et que ce comportement ne soit pas entièrement arbitraire. Il y a sans doute, dans ces scènes de mutilation, un élément d'horreur que recherchent les spectateurs et qui joue le rôle de *katharsis*. Le beau ou l'horrible peuvent fournir indifféremment ces émotions exceptionnelles dont les fidèles éprouvent le besoin. Mais, surtout, ces mutilations révèlent que les offrandes excessives, le sacrifice des patrimoines ne sont que l'aspect économique d'un acte de dévouement total qui n'engage pas seulement les biens mais les personnes. Dans les grandes fêtes, on dépense et on se dépense.

Il y a, dans les biographies de moines célèbres, une classe de religieux qui occupent une place à part et qui doivent leur célébrité à leurs actes de dévouement ou à leur suicide [1]. Il est manifeste que ces suicides, si contraires à la morale traditionnelle, visent à racheter les péchés des êtres, à forcer à la fois les dieux et les hommes. Ils donnent lieu à une mise en scène : le plus souvent, au Ve siècle, un bûcher est dressé sur une montagne. Le suicide a lieu en présence d'une foule nombreuse qui pousse des lamentations et qui vient apporter de riches offrandes. Les gens de toutes conditions assistent ensemble au spectacle. Le feu éteint, les cendres du moine sont recueillies et un stūpa, nouveau lieu de culte, est dressé pour les abriter.

Lorsque Houei-chao se fit brûler en 451, il institua une grande assemblée religieuse. La foule des chars, des chevaux, des hommes et de ceux qui apportèrent des offrandes de biens précieux (*kin pao* « ors et joyaux ») était incalculable [2].

En 463, le moine Houei-yi se fit brûler dans un chaudron plein d'huile. Princes, femmes du gynécée impérial et impératrices étaient présents avec une foule de religieux, de laïcs et de gens de toutes conditions qui remplissait la montagne et les vallées. Les vêtements et les joyaux qui furent sacrifiés étaient sans nombre [3].

Au début du VIe siècle, lors du suicide de Seng-yai sur son bûcher, les offrandes formèrent d'énormes monceaux. Il y avait une foule de plus de cent mille personnes, religieux et laïcs, qui poussait des lamentations [4].

Les cas où des religieux se firent dévorer par les bêtes féroces [5], donnèrent de leur chair aux affamés [6] ou de leur sang aux insectes [7] sont relativement nombreux. D'une façon générale, les mutilations sont fréquentes chez les bouddhistes chinois : on se brûle souvent les doigts ou le bras. Ces pratiques, qui apparaissent assez tôt dans

[1] Rubriques *wang chen* 亡身 dans le *Kao seng tchouan*, k. 12, et *yi chen* 遺身 dans le *Siu kao seng tchouan*, k. 27, et le *Song kao seng tchouan*, k. 23.

[2] *Kao seng*, k. 12, p. 404*c*.

[3] *Ibid.*, p. 405 *b*. Ces offrandes n'étaient sans doute pas détruites mais consacrées à des fins pieuses.

[4] *Siu kao*, k. 27, p. 679 *a-b*. On compte sept exemples de suicides par le feu dans le *Kao seng tchouan*. Ils datent tous du Ve siècle.

[5] Cas de Fa-tch'eng au début des Song. *Kao seng*, p. 404 *a*.

[6] Fa-tsin, en 436, *ibid.*, p. 404 *b*.

[7] Cas de Seng-tsang, sous les T'ang, *Siu kao*, p. 855 *b*.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

l'histoire du bouddhisme en Chine et sont bien attestées dès le début du ve siècle, répondent donc à une tradition bien établie. Mais on ne peut sans doute les séparer de leur contexte : les crises d'exaltation collective que visent à créer les cérémonies religieuses et dont le secret était déjà connu des taoïstes et, d'autre part, les techniques d'extase qui permettent aux religieux d'atteindre individuellement un état d'insensibilité totale [1] sont en relation avec ces pratiques. Et ce sont probablement ces mêmes techniques qui expliquent déjà le thème indien du Bodhisattva donnant sa chair et son corps en hommage au Buddha ou pour le salut des êtres et jusqu'à cette indifférence totale dont il doit faire preuve lorsqu'il pratique la vertu de don : « Lorsque le Bodhisattva donne tout à tous, jusqu'à ses yeux et à la moelle de ses os, par pitié, sans souhaiter quelque félicité, il remplit la vertu de don [2] ».

Les moines qui faisaient le vœu de se faire brûler sur des bûchers prétendaient suivre l'exemple du Bodhisattva Bhaiṣajyarāja dont l'avadāna est rapporté dans le *Saddharmapuṇḍarīka* [3]. La pratique a son prolongement dans la pensée religieuse. Les actes de contrition qui n'étaient pas inconnus en Chine et répondaient à une tradition autochtone ont été poussés à l'extrême dans le Mahāyāna qui a fait du sacrifice de la personne le plus éminent des dons en même temps qu'il lui apportait une justification doctrinale. Mais ces pratiques et la pensée religieuse qui leur sert de fondement dans le bouddhisme se sont traduites par un mouvement économique d'une immense ampleur.

L'empereur Wou des Leang est célèbre pour s'être donné, lui et les siens, à plusieurs reprises, aux Trois Joyaux. Chaque fois, ses ministres le rachetèrent avec des sommes incalculables de sapèques. En 527, « l'empereur se rendit au monastère T'ong-t'ai pour y faire le sacrifice de sa personne. Ses ministres le rachetèrent avec 100.000 myriades de sapèques. L'empereur revint au Palais ». « La première année *tchong-ta-t'ong* (529), comme il y avait une grande épidémie, l'empereur institua en faveur de son peuple un banquet bouddhique (*tchai*) au palais Tch'ong-yun pour y demander la fin du fléau. Il s'offrit en personne dans ses prières. Il se rendit de nouveau au monastère T'ong-t'ai où il institua une « grande assemblée ouverte à tous » (*wou tchö ta houei*)... Il prit un lit simple, de la vaisselle en poterie et monta sur un petit char... Ses ministres le rachetèrent avec 100.000 myriades de sapèques. Il institua, pour les religieux et les laïcs, un grand banquet bouddhique de 50.000 personnes [4]. »

Les lettrés notèrent plus tard avec ironie l'illogisme de ses sacrifices simulés : « D'ailleurs, dirent-ils, on ne voit pas trop comment l'acte de l'empereur Wou fut une cession de sa personne. Il renonça à ses trésors, à ses femmes et à ses enfants : c'était là céder ses biens, non céder sa personne. S'il s'était vraiment donné, le Buddha aurait dû le prendre, ce dont on ne voit pas trace. Appeler ce qu'il fit cession de sa personne (*chö chen*) est donc illusion mentale et abus de mots [5] ».

[1] Sur l'exploitation commerciale de ces techniques, ci-dessous, p. 242, et sur l'influence qu'elles eurent probablement dans la pénétration du bouddhisme en Chine, p. 244.

[2] *Kośa*, IV, p. 228.

[3] *Miao fa lien houa king*, T. 262, vol. 9, Yao-wang p'ou-sa pen che p'in. C'est le texte récité par Houei-chao au moment de son suicide (*loc. cit.*, p. 404*c*, 28) et par Houei-yi (p. 405 *b*, 24), entre autres.

[4] *Fo ki*, k. 37, p. 350 *b*. Cf. encore, *ibid.*, p. 351 *b*, sacrifices personnels de 545 et 547

[5] Wieger, *Textes historiques*, II, p. 1419.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Or, non seulement les sacrifices personnels de l'empereur Wou des Leang suivis d'un rachat ne sont pas des exemples isolés, mais ils répondent à une pratique assez courante chez les fidèles. Ils permettent ainsi de saisir la signification véritable de tout un ensemble de dons qui se signalent par leur caractère excessif et total : pour que le don soit efficace, il doit prendre la forme d'un dévouement. Il s'accompagne de mortification et la mise en scène à laquelle il donne lieu rappelle le rituel du deuil [1]. Un exemple également célèbre de sacrifice est celui de la mère de P'ei Tche :

« Alors que P'ei Tche était [préfet] à Ying-tcheou [2], sa mère, qui avait dépassé les soixante-dix ans, se fit esclave et se donna aux Trois Joyaux. Vêtue de toile de chanvre, elle maniait le balai et le panier à ordures dans le monastère. Les frères cadets de P'ei Tche, Yu, Ts'an et Yen la suivirent tous avec des vêtements d'esclave en poussant des lamentations; à tel point qu'ils émurent les religieux et les laïcs. Ces trois fils rachetèrent leur mère en offrant plusieurs centaines de pièces de toile et de soie. Là-dessus, elle entra en religion et se fit nonne [3]. »

Les frères de P'ei Tche se rendent au monastère pour racheter leur mère, mais leur attitude, les vêtements qu'ils portent, les lamentations qu'ils font entendre indiquent clairement qu'ils sont prêts à se sacrifier eux-mêmes pour prendre sa place : les offrandes sont l'équivalent du sacrifice de la personne et on conçoit qu'à ce titre elles ne puissent être qu'extrêmes.

On pourrait joindre au dossier ce colophon si intéressant d'une copie de la *Prajñāpāramitā* que M. Giles a traduit dans son étude sur les manuscrits datés du British Museum [4] :

« Le 15e jour du 4e mois de la 2e année *kien-ming* (531) des grands Tai (Wei du Nord), le fidèle Yuan-ho, en cette période cosmique finale, excédé des renaissances et des morts, éloigné depuis longtemps déjà de son pays natal, prend refuge avec affection dans l'esprit de permanence. C'est pourquoi il a sacrifié sa propre personne, celle de son épouse, ses esclaves et ses animaux domestiques pour en faire don au Triratna, en faveur de Vaiśramaṇa. Il les a rachetés avec des milliers de pièces de monnaie : 1.000 pièces pour son rachat personnel et celui de sa femme; 1.000 pièces pour racheter ses esclaves; 1.000 pièces pour racheter ses animaux. Ces sommes, versées pour la Loi, ont été destinées à faire copier ce sūtra. Il fait le vœu que les rois des dieux (*devarāja*) le fassent devenir Buddha, que lui-même, son épouse, ses esclaves et ses animaux domestiques soient gratifiés d'une longue vie, qu'ils puissent parvenir à la *bodhi* et qu'ils obtiennent de revenir dans leur [ancien] village. Tel est son vœu [5]. »

[1] Sur les rapports du bouddhisme avec les pratiques funéraires, ci-dessous, p. 272-274.

[2] Actuel Ho-kien-fou au Tcheli.

[3] *Wei chou*, k. 71, biogr. de P'ei Tche. Cf. *Fo ki*, k. 38, p. 355 *c*, 4e année *yen-tch'ang* (515).

[4] GILES, *Dated manuscripts*, in *BSOS*. VII, 4. C'est le ms. S. 4528.

[5] Cette coutume du don et du rachat de la personne est attestée dans la région de Bamiyan, dans les montagnes de l'Hindou-kouch, au VIIe siècle. « Chaque roi de Fan-yen-na (Bamiyan) tient à cet endroit une grande assemblée de la délivrance. Depuis les joyaux de la couronne jusqu'à sa femme et ses enfants, il donne tout à ce monastère; puis après avoir épuisé toutes les richesses du trésor public, il se donne lui-même. Alors, les ministres et les magistrats se rendent en foule auprès des religieux et leur offrent de riches présents pour racheter toutes les personnes de la famille royale. » Stanislas JULIEN, *Histoire de la vie de Hiouen thsang*, p. 374.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Le don de la personne peut être symbolisé par l'offrande de coupes de cheveux [1] ou encore par le don d'*appartenances :* la 8e année *t'ien-kien* (509), l'empereur Wou des Leang fit offrande aux Trois Joyaux d'objets et de vêtements personnels (*chen tseu fou* 身資服) au nombre de 117 pièces [2]. Sous les Ts'i du Sud [3], le prince de Nan-kiun fit le simulacre du sacrifice de sa personne en offrant 118 objets « extérieurs à la peau » (*ki-fou tche wai* 肌膚之外) [4].

On voit ici à quel point l'économique procède du religieux : le sacrifice des biens matériels symbolise l'offrande de la personne elle-même en même temps qu'il figure le rachat de celle-ci et de ses péchés; il n'y a pas de différence de nature ou de signification entre les mutilations, les suicides d'une part, et le sacrifice des patrimoines d'autre part. Mais il est clair qu'on a affaire, dans les dons pieux des fidèles en Chine, à un mécanisme psychologique original dont l'examen n'est pas étranger à notre étude.

* * *

Le don peut être à la fois, et à l'instant même où il a lieu, offrande de la personne et rachat. Cette simultanéité de deux actes qui, logiquement, devraient se suivre est un caractère propre des dons pieux et elle révèle leur ambivalence. Un lettré comme Tou Mou l'a bien senti :

« On achète du bonheur, dit-il, et on vend ses péchés comme, dans une opération commerciale, on remet en échange le contrat de droite [5]. »

Mais pour que les biens puissent être un substitut de la personne et de ses péchés, il faut qu'il y ait continuité entre le religieux et l'économique; il faut que le don se fonde sur des conceptions plus générales. Le caractère commercial, si accusé, des dons pieux, invite à porter son attention sur des faits qui semblent à l'opposé mais qui ne sont pas sans analogie avec eux. Les dettes insolvables, celles qui ne peuvent être payées avec des valeurs commerciales, sont remboursées par le débiteur en payant de sa personne, en travaillant au service de son créancier. La personne a une *valeur économique* et cette constatation doit faire paraître sous un nouveau jour un détail de l'histoire de la mère de P'ei Tche : c'est comme *esclave*, vêtue de toile de chanvre,

(1) Il y a des mentions fréquentes de cette pratique, bien chinoise par ses origines, dans les listes d'offrandes reçues par les monastères de Touen-houang. Cf. P. 3047 v°, f. 5.

(2) *Kouang hong*, k. 28, p. 323 *c*.

(3) Dynastie qui régna à Nankin, avant les Leang, de 479 à 501.

(4) *Kouang hong*, k. 28, p. 324 *a*.

(5) Tou Mou, *loc. cit.*. — Les bénéfices des actes pieux sont comptables. Cf. *Kieou t'ang chou*, k. 79, rapport de Fou Yi de la 7e année *wou-tö* (de Groot, *Sectarianism*, I, p. 37) : « Les moines bouddhistes proclament faussement qu'il y a trois [mauvaises] renaissances (enfers, démons et animaux) et ils répandent partout la conception erronée des six destinées. Ils effraient et terrifient les paysans stupides, trompent les hommes du commun. De tous les gens du peuple qui sont en contact avec eux, rares sont ceux qui n'ajoutent pas foi [d'emblée] à ces mensonges sans prendre la peine de les vérifier. Ils recherchent alors les péchés qu'ils ont pu commettre dans le temps et font des pronostics sur leur bonheur à venir. Quand ils ont donné une sapèque, ils s'attendent à recevoir en retour (*pao*) 10.000 sapèques et s'ils ont célébré un jour de jeûne, ils en espèrent cent jours de vivres. Ainsi, les moines incitent ces gens abusés à une vaine recherche des œuvres méritoires (*kong-tö*), si bien qu'ils ne craignent plus les lois et violent les règlements sans scrupule. »

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

maniant le balai et le panier à ordures dans un monastère qu'elle se donna aux Trois Joyaux. Il n'y a pas là seulement désir de s'humilier, mais de mettre à prix sa personne. Inversement, il apparaît que les dettes ont un caractère religieux que mettent en lumière les croyances populaires relatives aux dettes laissées en souffrance par les défunts :

« Dette d'une sapèque se paye toute une vie » (*fou t'o yi ts'ien yu pao yi cheng* 負他一錢餘報一生), dit un dicton rapporté par un ouvrage de l'École du Troisième degré [1].

« Avec les forces de son corps, avec sa chair et son sang, on paye les dettes des existences passées [2]. »

Notions de dette et de péché apparaissent confondues dans les textes de l'École du Troisième degré; un ouvrage de cette secte expose les rétributions du débiteur insolvable : il renaît animal ou esclave. Les activités humaines n'ont pour effet que de faire naître de nouvelles causes d'existence misérable. C'est un enchaînement sans espoir. Pour se libérer de ses dettes, on cherche à acquérir quelque bien. Fonctionnaire, on extorque aux gens leurs richesses par des abus de pouvoir. Laboureur, on met le feu aux landes et aux montagnes, on irrigue les champs secs, on trace des sillons, on sarcle, on passe le rouleau, et on détruit ainsi les nids et les trous des animaux. Gardien de bœufs et de mulets, on les laisse paître sur les champs du voisin où ils abîment les récoltes; ou bien on ébouillante des cocons pour faire de la soie; on enfume des abeilles pour prendre leur miel; on tue des daims pour avoir leur musc. Maître-artisan (*kong-che*), copiste de textes sacrés ou fondeur de statues, on rogne sur l'or du Buddha, on vole le papier et l'encre destinés à la copie. On ne travaille guère et on tire un grand prix de ce travail. Les jours de fête, on va voir les maîtres bouddhistes et l'on se nourrit [gratuitement] sur la cuisine des moines, pillant ainsi les biens des Trois Joyaux. L'accumulation de ces dettes (*tchai*) est inévitable [3].

Ainsi, la cause première des misères humaines et de la succession des péchés (vols et meurtres) est d'ordre économique. La dette en souffrance est péché et cause de péché. Le péché est une dette, cause de nouvelles dettes. Il est sûr que les conditions de vie des classes pauvres en Chine, leur état d'endettement permanent et souvent désespéré sont pour beaucoup dans une telle conception. Cependant, il y a des secours imprévus, dans ce monde et dans l'autre : les amnisties impériales qui délivrent les débiteurs, la bonne volonté des créanciers et les dons pieux. Les offrandes aux Trois Joyaux permettent à la fois de se libérer de ses dettes et de ses péchés [4]. Dans l'ouvrage de l'École du Troisième degré déjà cité, un interlocuteur fait cette objection :

« Si chaque jour [comme il est conseillé aux fidèles pauvres], on fait le sacrifice

[1] *Ta tch'eng fa kiai wou tsin tsang fa che*, éd. YABUKI, *op. cit.*, p. 163. Ce dicton est cité dans un Mémoire sur les enfers (*Ti-yu ki*).

[2] *Fo ming king*, p. 272 *b*. Ci-dessus, p. 69.

[3] YABUKI, *ibid.*

[4] Inversement, les actes pieux ont pour effet de créer un capital monétaire dans l'au-delà. Dans un conte du *Si yeou ki* (ouvrage du XIVe siècle), l'empereur T'ai-tsong des T'ang fait un emprunt de sapèques aux enfers à un certain Siang-leang de K'ai-fong fou. Lui et son épouse sont de pauvres gens qui dépensent tout ce qu'ils gagnent en aumônes aux moines et en sapèques de papier qu'ils font brûler et se sont ainsi constitué un important capital dans les enfers (trad. WIEGER, *Folklore chinois moderne*, p. 407 et 417).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

d'un dixième de sapèque (*fen*) ou d'un *ko*[1] de millet [aux Trésors inépuisables], en un an, le total ne dépassera pas 36 sapèques ou 36 *cheng* de millet. Comment peut-on ainsi rembourser des dettes qui n'ont pas de commencement et obtenir la délivrance de toutes les douleurs? — C'est, lui répond-on, comme si un pauvre était redevable de 1.000 ligatures. Chaque fois que son créancier veut procéder à la saisie [de ses meubles], il est effrayé et s'en va trouver ce grand personnage. « J'ai dépassé l'échéance, lui dit-il, mais je vous supplie de me pardonner ma faute (*yuan chou wo tsouei*). Étant pauvre, il n'obtiendra pas satisfaction (?) et le voilà bientôt devenu ouvrier agricole (*k'o tso*). Or, [supposons qu']ayant gagné une sapèque, il la donne à son créancier. Celui-ci, à cette nouvelle, se réjouira et lui pardonnera. Il ne pensera plus à saisir [ses biens meubles]. Il lui fera grâce du port de la cangue. N'est-ce pas là éviter un grand malheur moyennant un petit don? Eh bien, il en est de même pour les dons faits au Trésor inépuisable. — Si on n'a pas recours au Trésor inépuisable, on laisse s'accumuler des dettes qui n'ont pas de commencement, qui viennent de 100 existences, de 1.000 existences, de 100 kalpa d'existences, de 10.000 kalpa d'existences... Mais si on y a recours, toutes ces anciennes dettes qui n'ont pas de commencement sont éteintes en une seule fois; on ne craint plus les créanciers et tout ce qui fait obstacle à l'Éveil (et à la délivrance) est subitement anéanti[2]. »

« Le fidèle Li Heng, dit le colophon d'une copie de sūtra retrouvé à Touen-houang[3], a respectueusement fait copier ce *Kin kouang ming tsouei cheng wang king* en un exemplaire et 10 *kiuan*. Il désire que ses ennemis et ses *créanciers*, pour toutes les dettes qu'il a contractées depuis l'an *yi-tcheou* et pour tous les méfaits qu'il a à son passif, profitent des mérites de ce sūtra et qu'ils éprouvent rapidement la *bodhi*. Il souhaite qu'ils cessent d'avoir de la haine à son endroit, qu'ils délient ses liens et que les fonctionnaires de la préfecture subissent en même temps l'influence heureuse et bienfaisante de ce sūtra. »

Cette assimilation de la notion de péché à la notion de dette n'est sans doute pas particulière à l'École du Troisième degré. Elle est fondée sur des conceptions archaïques qui retrouvent, dans la religion, toute leur vigueur.

* * *

Les laïcs entretiennent avec les monastères et les moines deux sortes de rapports; les uns sont d'ordre économique, les autres d'ordre religieux. Moines et fidèles ne paraissent pas concevoir que ces rapports sont de nature radicalement différente : les prêts faits par les établissements bouddhiques, sur les biens consacrés — les biens permanents du saṃgha — ont, à n'en pas douter, une signification religieuse : ceux qui omettent de restituer de pareilles dettes meurent de mort violente, ils renaissent

(1) Environ 6 centilitres.
(2) YABUKI, *ibid.*
(3) *Touen-houang... tsa lou*, fasc. 1, f. 8 *b*.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

aux enfers, bœuf ou esclave dans les monastères. C'est sa personne qu'on aliène en recevant les biens du saṃgha, en don ou en prêt. C'est elle qu'on libère des mauvaises destinées et des supplices infernaux en restituant avec usure. L'offrande éteint les dettes et les péchés. C'est à ce double titre qu'elle assure une heureuse renaissance.

LES MILIEUX POPULAIRES

La formation des groupements cultuels.

Malgré le silence à peu près général des sources sur les aspects les plus populaires du bouddhisme en Chine, on n'est pas entièrement démuni d'indications. Dès le Ve siècle au moins, on entrevoit comment la nouvelle « religion » a pu se développer dans les campagnes. D'ailleurs, on ne peut pas nier que cette influence fut profonde et il y a deux faits essentiels qui en témoignent : l'origine paysanne de la majeure partie du monacat d'une part, le nombre très élevé des petits lieux de culte campagnards, ermitages et tours votives, d'autre part. Les rues de Lo-yang, au début du VIe siècle, sont bordées de petits sanctuaires « voisins des boucheries et des cabarets ». Les biographies de moines nous représentent souvent des villageois bâtissant quelque tour bouddhique dédiée à un moine héros. Il y a une partie du monacat que l'administration impériale pourchasse parce qu'elle est de mœurs relâchées, ignorante de la discipline, illettrée, toujours mêlée aux gens du peuple dans les villes et dans les campagnes : c'est elle qui mérite ici le plus d'attention, car ces moines vagabonds ont été les instigateurs d'un vaste mouvement religieux populaire, très peu bouddhique au fond, mais qu'on est bien obligé de rattacher à l'ensemble du phénomène bouddhique en Chine, parce qu'il s'y intègre et qu'on ne peut guère comprendre l'ensemble sans faire état de ce courant particulier.

Les doctrines ne sont connues et cultivées que par une petite élite de moines que les empereurs et les personnes des hautes classes parfois ont attachés à leur service. Mais la plupart des religieux sont illettrés, même ceux des grands lieux de culte dont la fonction est d'assurer les cérémonies officielles. Leur métier se borne le plus souvent à la récitation, faite de mémoire, de quelques pages de sūtra et à l'observance de gestes rituels :

« On a fait passer des examens aux religieux, dit le moine T'an-tsi dans un mémoire adressé à l'empereur T'ai-tsou des Tcheou (557-560). Or, il y a des moines et des nonnes qui ont passé leur vie au monastère et s'y sont montrés modestes et économes. Ils ont fait le vœu de se consacrer à la méditation sur leur esprit propre et de ne pas violer les interdits. Ils brûlent de l'encens, ils font le tour des stūpa en signe d'hommage, se prosternent l'occiput au sol avec beaucoup de zèle et d'application, joignent les mains, baissent la tête et en oublient le dormir et le manger. Seulement, ils ont reçu en partage une nature imbécile et obtuse, inapte à la lecture et aux récitations. Ils ont beau se torturer à étudier, ils n'arrivent pas à retenir un seul caractère d'écriture [1]. »

Mais il y a plus. Les moines chinois n'ont pas vu dans les règles de la discipline bouddhique des prescriptions catégoriques. La sainteté, pour eux, est affaire de degré

[1] *Kouang hong*, k. 24, p. 279 *a*.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

et la fidélité aux défenses dépend des capacités de chacun. Les hommes supérieurs, dit le moine Ming-kai dans ses Réponses décisives au mémoire de Fou Yi[1], peuvent se contenter d'un repas par jour, mais il faut permettre deux repas aux hommes de capacité inférieure, et des vêtements de soie. Comment serait-il concevable d'instituer pour tous une règle unique? D'ailleurs, s'empresse-t-il d'ajouter, de toutes façons, les besoins des moines et des nonnes sont modestes. Cette tendance à la « dévotion aisée » est si répandue qu'on s'étonne plus de voir les défenses pratiquées que de les voir méconnues. L'auteur du *Song kao seng tchouan* signale comme un fait digne de remarque que le moine Hiuan-tche était si attentif à observer les règles de la discipline et si modeste dans ses désirs qu'« il ne mangeait ni fruits ni légumes passé midi »[2].

Cette liberté de mœurs est plus accentuée encore dans les campagnes que dans les grands lieux de culte où s'exercent plus aisément le contrôle de la hiérarchie monacale et celui des pouvoirs laïcs. Le moine du peuple, vagabond, indifférent aux prescriptions de la morale, adonné à tous les métiers lucratifs, est bien éloigné du religieux bouddhiste tel que le conçoivent les dirigeants : moine sédentaire, dévoué à l'empire, qui ne se mêle pas aux gens du commun, sinon pour les instruire de principes en accord avec la morale traditionnelle. Ce qu'on attend de ces religieux-fonctionnaires, c'est à la fois une influence moralisatrice et des actes charitables. Les buts et la conduite des moines du peuple sont égoïstes et en contradiction avec les intentions de la politique impériale.

Mais par delà cette opposition, qui se marque d'abord dans l'économie et le comportement, on peut se demander si l'antagonisme n'est pas plus profond. Ce que traduit l'attitude générale des moines chinois à l'égard des règles de la discipline, c'est cette idée : on ne sait jamais où la sainteté peut se cacher. Ce peut être sous les formes les plus profanes et les plus contraires à la décence religieuse[3]. Et on recon-

(1) *Kouang hong*, k. 12, p. 172 *a*, réfutation au quatrième point du mémoire de Fou Yi.

(2) *Song kao*, k. 6, p. 744 *b*.

(3) Certaines doctrines mahâyânistes apportaient la justification de cet amoralisme. Un texte de Touen-houang révèle bien ces conceptions populaires que les moines avaient intérêt à revêtir d'autorité doctrinale :

« Il y en a qui ont toutes les apparences de violateurs des défenses
et qui cachent en eux des vertus incommensurables.
Il faut les suivre avec foi et les respecter au plus haut point.
Sagesse et sottise, sainteté et nature profane sont insondables.
Il y en a qui font paraître en tout un maintien décent,
d'autres qui montrent qu'ils n'ont pu encore rejeter leurs désirs.
Ceux qui jugent sur l'apparence disent que ce sont des profanes :
ils n'examinent point l'intérieur qui est saint.
Il en est comme des quatre sortes de mangues (*âmra*)
dont il est si difficile de dire si, oui ou non, elles sont mûres.
Tels sont les disciples du Tathâgata :
il est bien difficile de discerner s'ils sont ou ne sont pas fidèles aux défenses.
Il faut donc conseiller les gens avec zèle
et ne pas leur laisser commettre le péché de blasphème envers le Joyau du Saṃgha.
Si on ne veut pas être plongé dans l'océan des douleurs,
il faut constamment vénérer cet excellent champ [de mérites].
Si on veut obtenir la joie parmi les dieux,
il faut encore rendre hommage au Saṃgha. »

Touen-houang... tsa lou, k. *hia*, f. 70.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

naît dans les aspects les plus populaires du bouddhisme en Chine une conception autochtone de la sainteté. La vie de saint est synonyme de liberté. C'est une vie errante, dégagée des contraintes sociales et physiques tout ensemble. L'ermite taoïste répond à ce type de saint et le moine bouddhiste s'en rapproche bien souvent. La légende prête à certains des qualités surhumaines et le don d'ubiquité [1]. C'est à ces capacités extraordinaires qu'on décèle chez les hommes la sainteté, non pas à un respect scrupuleux des règles disciplinaires.

T'ong-tsin était un moine qui ne s'embarrassait pas des rites et des règles. Il aimait l'alcool et disait à qui voulait l'entendre que ce breuvage valait bien l'eau pour les aspersions rituelles. Il se rendit célèbre en avalant, sans en être affecté le moins du monde, un poison mortel. Lorsqu'il mourut, sous les Souei, à 90 ans passés, ceux qui firent l'inventaire de ses vêtements et de sa literie, selon l'usage, furent tout étonnés de constater qu'ils embaumaient l'encens et qu'il ne s'en dégageait aucun relent d'alcool [2].

Ainsi, on serait tenté de voir, le plus souvent, dans les formes paysannes — ou plus généralement populaires — du bouddhisme en Chine un ensemble de pratiques magiques appliquées à des fins privées, individuelles et familiales. Ce serait en somme une dégradation du bouddhisme authentique des grands lieux de culte. Il y a toute une classe de moines bouddhiques vagabonds, faiseurs de tours et de miracles, devins, sorciers, exorcistes et guérisseurs qui vivent dans le peuple de l'exploitation des arts magiques. Ces religieux profitent des avantages fiscaux reconnus aux moines réguliers et s'enrichissent en exhibant chez les laïcs, dans les fêtes ou sur les marchés, leurs talents de magiciens. Et pour l'essentiel, il semble que ce soit des motifs économiques qui aient suscité la formation et le développement de cette classe de religieux irréguliers.

« J'ai appris récemment, dit un décret de l'empereur T'ai-tsong, en 636, qu'il y avait de nombreux religieux qui étaient plongés dans le monde. Certains se servent de l'intermédiaire des démons et des génies et colportent des histoires de miracles. Certains se prétendent indûment sorciers-médecins et cherchent à se faire de l'argent au moyen de la sorcellerie (*tso tao*). D'autres se brûlent la peau ou se transpercent le corps, effrayant les profanes et frappant de stupeur les simples d'esprit. D'autres viennent aux bureaux de l'administration où ils cherchent à corrompre les fonctionnaires. Toutes ces sortes de gens nuisent au plus haut point à la sainte doctrine. N'ayant d'autre but que de la protéger et de la maintenir, je serai certainement sans indulgence... [3]. »

Dans les monastères de Tch'ang-ngan il y avait de nombreux moines magiciens enrichis et, en 842, on en rendit plus de 3.000 à la vie laïque :

« Le 9e jour du 10e mois de la 2e année *houei-tch'ang* (842), fut promulgué le

[1] Cf. en particulier, la biographie de Pei-tou, moine qui vivait à la fin du Ve siècle et au début du VIe, dans *Kao song*, k. 10, p. 391 *b*. On retrouve dans les biographies de moines bien des thèmes du folklore taoïste.

[2] *Siu kao*, k. 25, p. 659 *b*.

[3] *Fo tsai*, k. 11, p. 569 *b-c*.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

décret suivant : « Que tous les moines et nonnes de l'empire qui ont des talents d'alchimistes et de sorciers, ceux qui pratiquent la rétention du souffle, les réfractaires de l'armée, ceux qui se font sur le corps, en se frappant, des blessures en forme d'oiseau (?), ceux qui se livrent à la débauche, ceux qui ont des épouses et n'observent pas les défenses bouddhiques, que tous ces religieux soient sécularisés. Si ces moines et ces nonnes possèdent de la monnaie, des denrées, des grains, des terres, des domaines et des jardins, ces biens seront récupérés par l'administration. S'ils regrettent l'argent et les richesses qu'ils possèdent et s'ils désirent revenir à la vie laïque, qu'on leur ordonne d'y retourner et qu'ils s'acquittent de la double taxe et de leurs corvées... [1]. Que les commissaires aux œuvres pieuses des rues de droite et de gauche [2], à la capitale, fassent mettre des avis dans tous les monastères pour interdire aux moines et aux nonnes de sortir et qu'ils maintiennent les portes fermées [aussi] longtemps [qu'il sera nécessaire pour les contrôles] [3]. »

Un autre décret, plus tardif, puisqu'il date de l'année 955, montre la persistance de cette classe de religieux :

« Depuis longtemps, des moines, des nonnes et des laïcs se sacrifient souvent eux-mêmes en se brûlant l'épaule, en faisant rôtir leurs doigts, en s'enfonçant des clous dans les mains et dans les pieds, en se les coupant, en s'attachant à la ceinture des grelots, en suspendant sur leurs corps des lampes et en procédant à tous autres genres de mutilations. Ils s'amusent avec leur équipement de religieux, se livrent à la magie et à la sorcellerie, se prétendent capables de faire des miracles, rappellent les âmes, se font tomber en catalepsie, pratiquent la divination par l'eau sainte et par la lampe sainte et autres procédés du même genre [4]. »

Parfois, c'est à une véritable exploitation de la crédulité populaire qu'on a affaire :

« La 2e année *pao-li* (826), on racontait qu'une source merveilleuse avait jailli à Po-tcheou [5] et que ceux qui buvaient de son eau étaient guéris de leurs maladies. Li Tö-yu présenta une adresse au trône à ce sujet : « Je viens d'apprendre, disait-il, que cette source a été l'objet, dès l'origine, de fables et de mensonges inventés par des moines magiciens (*yao seng*) [6] qui ont trouvé là une belle occasion de s'enrichir en demandant de l'argent [aux futurs miraculés]. Depuis quelques mois, les gens du Kiang-nan [7] accourent en masse à Po-tcheou, encombrant les routes. Chaque groupe de 30 ou 20 familles loue à frais communs un homme pour qu'il aille leur

(1) Le texte n'est pas clair. Il semble que ce décret laisse un choix aux religieux : ou bien ils doivent se dépouiller et mener une vie conforme aux défenses de leur religion, ou bien ils retournent à la vie laïque.

(2) Les monastères des moitiés est et ouest de Tch'ang-ngan étaient sous la surveillance de deux commissaires aux œuvres pieuses (*kong-tö che*), poste qui était d'ordinaire occupé par des eunuques.

(3) ENNIN, *Hing ki*, k. 3, même date. Le texte ajoute qu'il y eut alors 3.491 moines et nonnes laïcisés à Tch'ang-ngan.

(4) Décret de la 2e année *hien-tö*, cité par DE GROOT, *Sectarianism*, I, p. 76.

(5) Actuel Po-tcheou au Nganhouei.

(6) On trouve aussi l'expression *yao-tao* « taoïstes magiciens » qui est le correspondant exact de *yao seng* 妖僧.

(7) Ce terme désigne les provinces au Sud du Yang-tseu.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

chercher de cette eau. Quand les malades ont décidé d'en prendre, ils doivent s'abstenir des légumes à odeur forte (*houen*) et de viande et, une fois qu'ils en ont bu, ils ne doivent se nourrir pendant deux semaines que de légumes et de riz à l'eau : même les grands malades sont guéris au bout de ce temps. Un boisseau de cette eau coûte 3 ligatures et les gens qui vont en chercher y ajoutent encore de l'eau ordinaire. Le long des routes, on se la passe de marchands en marchands. Les vieillards et les malades en boivent. Ceux qui sont dans un état critique s'en versent quelques gouttes. Les gens des deux Tchö [1] qui passent chaque jour le fleuve [pour aller en chercher] sont de 30 à 50 personnes... [2]. »

Voilà sans doute des faits qui intéressent avant tout l'économie. Mais ne peut-on pas tirer de ces quelques textes d'autres enseignements et qui aient plus de portée que cette constatation assez banale sur l'exploitation commerciale des arts magiques? Il faut souligner ici le rôle important joué par les mutilations [3]. Les moines errants que l'on rencontre sur les marchés, dans les foires et dans les fêtes connaissent des techniques corporelles qui leur permettent d'atteindre un état d'insensibilité absolue. Mais ce sont, en fait, les mêmes techniques qui sont employées dans l'ascèse religieuse. C'est la possession de ces techniques qui fait que les religieux, dans leur ensemble, sont considérés par les gens du peuple comme des hommes doués de pouvoirs exceptionnels.

Le moine Tao-ying, qui fut économe pour l'année (*tche-souei*) au monastère Cheng-kouang la 9e année *ta-ye* (613), était en dispute avec des laïcs au sujet des limites de certains champs. Comme les querelles ne cessaient pas, il leur dit un jour : « Ah, je meurs! », et il tomba à la renverse exactement comme s'il était mort. Les laïcs se concertèrent : « Les religieux s'entendent à tromper les gens. Piquons-le avec une aiguille! ». Mais, bien qu'ils l'aient piqué profondément, Tao-ying ne bougea pas. Mieux encore, son souffle s'arrêta, il devint livide et il semblait qu'il allait enfler. Or, il y avait là un paysan plus avisé que les autres qui trouva le moyen de le faire revenir à la vie : il jura qu'ils ne contesteraient plus les limites des champs et dit qu'ils souhaitaient le voir ressusciter. Ces mots à peine prononcés, Tao-ying se dressa sur son séant et se mit à parler et à rire comme s'il ne s'était rien passé [4].

Les procédés employés dans des intentions purement lucratives par toute une classe de moines errants peuvent servir à d'autres fins : certains en font usage pour convaincre ou convertir les gens du peuple. Si les moines bouddhiques ont pu avoir quelque influence dans les campagnes, ce n'est sans doute pas aux doctrines qu'ils prêchaient qu'ils l'ont due, mais à l'admiration ou à la stupeur qu'ont d'abord provoquées leurs prouesses. Et il se pourrait que le succès du bouddhisme en Chine, qu'on envisage habituellement comme le triomphe d'une nouvelle doctrine et de nouvelles conceptions morales, ait été provoqué, dès l'origine, par des motifs d'un autre ordre : non pas

[1] Partie est (Tchö-tong) et partie ouest (Tchö-si) de l'actuel Tchökiang.

[2] *Kieou t'ang chou*, k. 174, biogr. de Li Tö-yu. Tout cela rappelle l'eau bénite des Turbans jaunes qui s'absorbait après jeûne et confession. Ce n'est pas dans le fond mais dans la forme que taoïsme et bouddhisme se distinguent, du moins au niveau de la religion populaire.

[3] Cf. ci-dessus, p. 230, les mutilations de la fête du transfert de la relique, qui sont le fait de l'excitation collective et de la contagion.

[4] *Siu kao*, k. 25, p. 654 *b*.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

proprement religieux mais techniques. Les procédés de concentration mentale et les techniques respiratoires venues de l'Inde ont pu sembler ou même être effectivement supérieurs à ceux que la Chine avait connus jusqu'alors [1]. Le moine bouddhiste tel qu'il apparaît aux yeux des gens du peuple, comme personne douée de pouvoirs surnaturels qui le qualifient comme saint, répond sans doute à un type humain traditionnel en Chine, antérieur à la pénétration du bouddhisme. Mais, en revanche, le bouddhisme a pu apporter avec lui des méthodes de sainteté nouvelles et plus efficaces.

On est obligé d'admettre en effet qu'il y a quelque base réelle aux prouesses que les biographies prêtent aux religieux bouddhistes : ils peuvent approcher les bêtes féroces, se mutiler sans douleur, garder une immobilité absolue, mourir à date prévue, etc..., toutes choses que certains spécialistes de la sorcellerie étaient sans doute capables de faire avant eux mais qu'ils pouvaient faire moins bien ou réussir plus rarement. Cependant, si grand qu'on fasse le rôle de ces techniques dans l'introduction du bouddhisme en Chine, il reste qu'on a affaire à une religion : à une doctrine morale d'une part et à des formes de vie cultuelle d'autre part. Il semble qu'il y ait entre ces pratiques magiques et les formes proprement religieuses du bouddhisme une différence de nature radicale : l'opposition n'est qu'apparente.

* * *

On a vu que la cure préalable qui est recommandée aux malades qui ont décidé de boire de l'eau de Po-tcheou consiste à respecter certains interdits bouddhiques : l'abstinence de viande et d'oignon. Ce qui peut sembler relever de la doctrine n'est pas toujours conçu ni senti comme tel par les fidèles. Dans le cas présent, ce n'est pas de morale qu'il s'agit, mais de moyens de purification. Il y a là sans doute une erreur d'interprétation sur les fondements même du bouddhisme. Mais c'est par cette voie, par la recherche de la sainteté pour elle-même, que, de façon insensible, certains rudiments de la doctrine ont pu se répandre dans le peuple. Mieux encore, on n'imagine pas qu'ils aient pu le faire autrement.

Cependant, s'il y a eu emprunt, il n'a pu porter que sur les techniques et, indirectement ou directement, sur les doctrines, non pas sur les formes mêmes de la vie religieuse. Les grands moments de la vie sociale dans les campagnes, ce sont les fêtes et les foires. Or, il n'y a guère de réunions de ce genre où ne se glisse quelque moine à l'affût des aumônes, prêt à exhiber ses talents surnaturels ou, même, à prêcher quelques rudiments de bouddhisme. Il apparaît assez clairement, d'après les sources dont on dispose, que si les nouvelles doctrines se sont propagées dans les villages, c'est à l'occasion de manifestations de la vie collective qui étaient proprement autochtones. D'où, malgré l'introduction de notions et d'usages cultuels nouveaux, la persistance des mêmes préoccupations religieuses et des mêmes pratiques essentielles.

Quant aux preuves de la présence de moines bouddhistes dans les fêtes chinoises,

[1] Les techniques corporelles ne sont pas seules en cause : le *Che lao tche*, f. 4 *b*, fait allusion à de nouvelles méthodes de divination pratiquées par les moines bouddhistes et introduites en Chine par les Barbares de la Sérinde (décret de 444).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

on n'en fournira que quelques unes[1] : elles sont assez significatives à elles seules et pleines d'intérêt, car elles montrent sur le vif le processus de la conversion :

Au début des Leang (502-556), le maître bouddhiste Hiang alla habiter au monastère Fei-fou du mont Ts'ing-tch'eng[2]. Les gens du pays avaient alors coutume de se rendre, le 3e jour du 3e mois, sur cette montagne pour y festoyer. Ils y amenaient quantité d'alcool et de victuailles et s'enivraient et se distrayaient ensemble. Hiang leur fit la morale, mais en vain. L'année suivante, il eut recours, pour les convaincre, à ce stratagème : il se fit inviter, mangea et but tout ce que ses hôtes lui apportèrent avec empressement. C'était comme si on eût voulu combler un grand fossé. Le soir venu, le maître Hiang vomit tout ce qu'il avait englouti. Les poules et les moutons ressortirent vivants de sa bouche. Les poissons nagèrent dans la mare de vin qu'il avait rendue. Les paysans, émerveillés, jurèrent que plus jamais ils ne tueraient d'êtres vivants[3].

Un autre moine, du nom de P'ou-ngan (530-609), s'appliquait à racheter aux paysans réunis pour les sacrifices au dieu du sol (*chö*) les animaux qu'ils allaient égorger. Un jour, P'ou-ngan apprit que, dans un village voisin, les paysans s'apprêtaient ainsi à sacrifier trois porcs déjà ficelés. Connaissant la manie du moine, les villageois eurent peur, en le voyant venir, d'être empêchés de les tuer. Ils se firent donc exigeants et ils en vinrent jusqu'à réclamer 10.000 sapèques. « Ah! dit P'ou-ngan, je n'ai sur moi que 3.000 sapèques. Vous avez déjà augmenté de dix fois le prix que vous exigiez tout d'abord. Laissez-moi donc ces porcs [à 3.000 sapèques]! ». Les villageois, ne pouvant se mettre d'accord entre eux, se querellèrent. Mais, pour finir[4], P'ou-ngan eut ses porcs pour rien. Il prit son couteau et se coupa une partie des cuisses. « Cette viande-là, dit-il, ou celle des porcs, c'est toujours de la viande. Mais les porcs se nourrissent d'ordures et pourtant vous mangez leur chair. A plus forte raison devriez-vous manger de la chair humaine, puisque l'homme se nourrit de grains et que les grains valent mieux que les ordures! » Ce discours eut le don de faire fuir les villageois qui laissèrent là leurs victimes[5].

La présence de moines dans les fêtes religieuses des Chinois a pu en modifier le contenu : le cadre est resté le même. On peut même penser que les lieux où se tenaient les fêtes, près des villages ou dans les montagnes n'ont pas changé et que, bien souvent, le sanctuaire villageois a été transformé en lieu de culte bouddhique[6]. On a vu un exemple de ce fait dans une anecdote déjà citée :

Le moine Fa-ngan passe, lors d'un voyage, dans un village où un tigre faisait des

(1) On a déjà vu qu'à la fête du nouvel an décrite par Lieou Yu, il y avait des religieux mêlés à la foule.

(2) Dans l'actuel Sseutch'ouan.

(3) *Siu kao*, k. 25, p. 657 *a-b*.

(4) Ici, se place un intermède : un jeune enfant vêtu d'une peau de mouton vient boire l'alcool de la fête, danse et tournoie avec tant de frénésie que ce spectacle étourdit les assistants.

(5) *Siu kao*, k. 27, p. 682 *a*.

(6) Le bouddhisme n'a sans doute pas multiplié les lieux de culte en Chine de façon aussi hasardeuse qu'on pourrait le croire, car il n'y a rien d'aussi persistant que les emplacements sacrés. Dans ce sens, P. Mus, *La lumière sur les Six Voies*, p. VII, qui indique qu'il y a eu, en Inde même, superposition des cultes bouddhiques aux cultes locaux : « Il nous suffira de rappeler que la carte des lieux saints bouddhiques, marquée par une multitude de stūpa ou reliquaires architecturaux, est superposable à la carte des génies locaux; chaque stūpa est passé sous la protection du yakṣa de l'endroit ».

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

ravages. A l'approche du soir, les paysans se sont barricadés chez eux. Fa-ngan, ne sachant où trouver un abri, va s'installer sous l'arbre du temple aux esprits. La légende veut qu'il y ait converti le tigre au bouddhisme. Les paysans voient dans Fa-ngan, qui a réussi à les débarrasser du fauve, un être surnaturel (*chen jen*). Ils lui rendent hommage et transforment leur temple en chapelle bouddhique [1].

Mais il arrive aussi que l'admiration religieuse des paysans pour les exploits des moines bouddhistes suscite la création de nouveaux sanctuaires et, par là même, de nouveaux cultes :

« Au début des Song (420-478), il y avait un tigre féroce qui sévissait au pied de la montagne Kia, dans le territoire de la ville de P'eng-tch'eng [2]. Chaque jour, un ou deux villageois en pâtissaient. « Si le tigre me mange, dit alors le moine T'an-tch'eng aux gens du village, le fléau disparaîtra certainement » ... Quand vint la troisième veille, on entendit le tigre s'emparer du moine. Les villageois poursuivirent la bête jusqu'à la montagne du Sud. Ils virent alors qu'elle avait dévoré en entier le corps du religieux, à l'exception de la tête qu'ils enterrèrent. Ils élevèrent à cet endroit une tour (stūpa) et, par la suite, les ravages du tigre cessèrent complètement [3]. »

Ce sont les religieux eux-mêmes qui, bien souvent, sont un objet de culte et ils semblent jouer, après leur mort, le rôle de génie protecteur des villages [4].

* * *

La vie bouddhique, dans les campagnes et dans les quartiers populaires des grandes villes, a pour centres une multitude de petits sanctuaires, de tours votives, d'ermitages qui sont disséminés dans les villages, aux abords des chemins et des marchés, dans les rues les plus passantes. Dès le VIe siècle, ces petits lieux de culte s'élevaient à plus de 30.000 et ils ne semblent pas avoir été moins nombreux aux époques suivantes [5].

« Aujourd'hui, disait le directeur des śramaṇa Houei-chen en 509 [6], il n'y a pas de lieu qui n'ait son sanctuaire bouddhique [7]. Contigus les uns aux autres, ils emplis-

(1) Ci-dessus, p. 110.

(2) Actuel T'ong-chan-hien au Kiangsou.

(3) *Kao seng*, k. 12, p. 404 *a*.

(4) Principalement ceux qui sont morts de mort violente. Aux lieux où se sont dévoués des moines sont édifiés des stūpa.

(5) Sur le nombre de ces petits lieux de culte à différentes époques et sur le nombre de leurs habitants religieux, ci-dessus, p. 6-7.

(6) *Che lao tche*, f. 9 *b*. Cf. également le décret de 626, cité dans *Kieou t'ang chou*, k. 1 (cf. *Fo ki*, k. 39, 5e mois de la 9e année *wou-tö*, p. 363 *a*) : « Depuis les dynasties précédentes, on a très souvent fondé des monastères sans se soucier de la tranquillité de l'endroit... Certains sont contigus aux boutiques des marchés, voisins des boucheries et des cabarets. La poussière emplit leurs salles, des odeurs fétides de viande imprègnent les rues où ils sont établis ».

(7) Le terme employé est celui de *sseu* « monastère », mais on a vu, ci-dessus, p. 6, que ce mot s'appliquait jusqu'aux Souei à tous les lieux de culte habités, quelle qu'en ait été l'importance. Certains *sseu* n'abritaient qu'un ou deux moines.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

sent la ville. Ils empiètent sur les marchés à boucherie et les halles au vin... Les chants indiens et les cris des bouchers mêlent leurs échos sous des auvents voisins. Les statues et les stūpa sont imprégnés d'odeurs de viande. »

En 700, un fonctionnaire note qu'« aux portes des villages il y a des boutiques de copistes de sūtra (*king fang*) et aux portes de marchés il y a des logements de religieux (*ts'ing chö* 清舍) [1] ».

Un sūtra apocryphe, composé sans doute à l'époque des T'ang, fait faire au Buddha le tableau suivant du bouddhisme en Chine [2] :

« Alors, les religieux et les laïcs rivaliseront à construire des stūpa et des monastères qui empliront le monde. Partout se dresseront des tours et des sanctuaires avec leurs statues. Certains seront dans les forêts des montagnes, certains en rase campagne, certains sur le bord des chemins, certains dans les rues des villes, dans des lieux sales et puants. »

« Le bouddhisme et le taoïsme, dit un décret de 731 [3], ont leurs [grands] monastères où il convient qu'ils maintiennent leurs propres principes. Cependant, certains religieux s'abritent dans des lieux obscurs et retirés, ou bien ils se cachent dans les villages où ils sont de passage. Ils se laissent aller à des activités répréhensibles. Tout cela est funeste et déplorable. A ce que j'apprends, on s'enfonce dans les forêts des montagnes pour y construire à l'écart des ermitages (*lan-jo*) et cela n'empêche pas qu'on y réunisse des assemblées nombreuses. On y va et on en vient sans se cacher. Certains moines, faisant faussement état [de la théorie] des conditions de renaissance (*cheng yuan*), se permettent d'avoir une famille laïque et de résider dans cette famille. Tout cela doit être sévèrement interdit. »

A lui seul, le grand nombre des petits lieux de culte, stūpa, chapelles, ermitages [4] révèle l'existence d'une vie cultuelle bouddhique dans les campagnes et dans les quartiers populaires des grandes villes.

Mais quel est le contenu de cette vie cultuelle, collective?

Ce que les Chinois convertis entendent par œuvres méritoires (*kong-tö*), destinées à leur attirer le bonheur, répond à des actes de toute nature : constructions de chapelles, de monastères, de tours-reliquaires, fontes de cloches et de statues, récitations de sūtra, organisation de fêtes bouddhiques, etc... Toute cette vie cultuelle a pour centres les sanctuaires bouddhiques et pour objet leur construction ou leur ornementation. Mais il y a un acte pieux qui apparaît fondamental et comme le modèle de tous

[1] Rapport de Ti Jen-kie. *T'ang houei yao*, k. 49, f. 1 *a*.

[2] *Siang fa kiue yi king*, T. 2870, vol. 85, p. 1337 *b*.

[3] *Ts'ö fou yuan kouei*, k. 159, f. 17 *b*. Cf. *T'ang houei yao*, k. 49, f. 6 *b*-7 *a*, décret du 6e mois de la 19e année *k'ai-yuan*.

[4] Les termes les plus fréquents pour désigner les petits sanctuaires sont ceux de *lan-jo* 蘭若 (*araṇya*) et *fo t'ang* 佛堂 (chapelle bouddhique). Tou Mou, *op. cit.*, emploie ceux de *chan-t'ai* 山臺 « tours de montagne » et de *ye-yi* 野邑 « établissement? campagnard ». Les *ts'ing chö* 清舍 étaient de simples cabanes où logeaient des moines isolés. Le terme de *tchao-t'i* 招提 qui fut la désignation officielle des monastères sous les Wei à partir de 424 (cf. *Fo ki*, k. 39, p. 345*a*) est devenu une appellation des petits lieux de culte sous les T'ang. Les termes *k'ie-lan* 伽藍, *fo-tch'a* 佛刹, *tao-tch'ang* 道場 peuvent s'appliquer aussi à de petits sanctuaires

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

les autres, c'est le banquet. Il porte le nom de *tchai* 齋, terme qui traduit le sanskrit *upoṣadha* et signifiait, à l'origine, comme le mot indien, « jeûne purificatoire ». Or, il n'est pas sans intérêt de souligner le changement de sens de ce mot. Sans doute, il est bien connu qu'on ne mange jamais autant qu'en période de jeûne, avant ou après le jeûne proprement dit. Mais surtout, le repas en commun constituait, en Chine, l'acte essentiel de la vie religieuse des campagnes [1] et, d'une façon plus générale, il n'y a pas de vie sociale chez les villageois sans banquets : les pratiques chinoises ont aidé au changement de sens de ce mot et leur persistance dans le bouddhisme chinois [2] confirme cette interprétation. De plus, — c'est là ce qui fait l'originalité des banquets bouddhiques et justifie en fin de compte l'emploi qui fut fait très tôt du mot *tchai* — les *tchai* sont des repas végétariens : il y a de toute façon abstinence, sinon jeûne, puisqu'on n'y consomme pas de viandes. La nouveauté a dû paraître d'autant plus frappante que jusqu'alors les fêtes chinoises se signalaient par une consommation abondante de moutons, de porcs, de poules et de poissons, nourriture riche que l'on réserve pour les grandes occasions. Et il est significatif que le premier effort des moines bouddhistes dans les campagnes ait visé d'abord à interdire, dans ces fêtes traditionnelles, la consommation de viande et le meurtre des animaux [3].

Pour bien juger de l'importance de ce moment particulier de la vie sociale qu'est le banquet, peut-être faut-il faire un effort d'imagination : la nourriture, là où elle est rare et où elle manque facilement, a une valeur singulière. C'est une richesse qui n'est pas seulement matérielle, parce que des considérations morales et religieuses sont intimement associées à sa consommation. On ne mange pas seul. Mieux encore, on ne mange beaucoup et richement que dans des occasions définies de la vie familiale ou villageoise. On soupçonne le rôle central que cette pratique du repas en commun a joué dans le bouddhisme chinois. Le *tchai* est le premier acte de la conversion au bouddhisme, car à l'abstinence de viandes sont liés les éléments essentiels de la doctrine : réincarnation et rétribution des actes. Le *tchai* implique aussi une collaboration entre les laïcs et les religieux, une participation intime des moines à la vie profane et, à la limite, cette confusion entre les laïcs et les religieux qui est un des traits caractéristiques du bouddhisme du Grand Véhicule en Chine. Enfin, le *tchai* n'est pas seulement une communion alimentaire; suivant une pratique chinoise qui doit être ancienne, le banquet implique la contribution de chacun à la dépense commune. Or cette contribution a des aspects et des significations religieuses, économiques et para-juridiques qui sont intimement associées et dont l'examen doit nous retenir ici.

(1) En particulier dans les sacrifices au dieu du sol. Cf. ci-dessous, p. 253.

(2) Cf. p. 262 et 290.

(3) Ci-dessus, biogr. du maître Hiang et de P'ou-ngan. On notera d'ailleurs que cette défense essentielle — celle de l'abstinence de viande — n'était pas toujours respectée. Le *T'eou houang tsa lou* 投荒雜錄 de Fang Ts'ien-li rapporte qu'il y avait au Ling-nan, dans la région de Canton, au cours de l'ère *t'ai-ho* (827-835), quelques moines qui se plaisaient à avoir des épouses et à manger de la viande. « Ils résidaient en permanence dans leur famille et ils étaient complètement ignorants de leur religion. Les paysans de l'endroit leur donnaient leurs filles et les appelaient *che-lang* (messieurs les maîtres). S'ils étaient malades, ils leur confectionnaient des sapèques rondes en papier et plaçaient à côté d'eux des statuettes bouddhiques. Parfois, ils demandaient à ces moines de leur préparer quelque banquet religieux (*tchai*). Le lendemain, on égorgeait des moutons et des porcs pour festoyer et ils appelaient cette cérémonie « jeûne d'expulsion » (*tch'ou tchai*) ».

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Le *tchai*, qui apparaît donc au point de départ de la « bouddhisation » de la Chine, a servi de modèle à tous les types d'actes pieux. Collaboration des fidèles et des moines, contribution et rivalité dans les dépenses sont des traits généraux et permanents de la vie bouddhique en Chine. Mais c'est toujours à des groupements locaux, dans les quartiers des villes ou dans les cantons villageois, qu'on a affaire. Les repas en commun resserrent périodiquement les liens d'amitié entre les familles et la communion entre fidèles et religieux. C'est ce fondement de vie commune et locale qu'on doit avoir présent à l'esprit, même lorsque les textes n'en font pas état :

Au quartier Yu-li de Lo-yang, sous les Wei du Nord, plus de 3.000 familles fondèrent elles-mêmes un monastère. A cause de la proximité du marché aux poissons, il fut surnommé le « monastère aux poissons et aux tortues molles [1] ».

Lors de la fonte d'une cloche au monastère Yu-ts'iuan de King-tcheou [2], à la fin du VIe siècle, religieux et laïcs rivalisèrent pour contribuer à cette œuvre pie [3].

Mais à ce schème général peuvent s'adjoindre d'autres éléments : il peut y avoir rivalité entre villages ou cantons voisins et cette vanité locale est un facteur psychologique qu'on ne doit pas négliger dès qu'il s'agit de fêtes, d'ornementation et de constructions religieuses :

« J'ai aussi entendu la rumeur suivante, écrit Lou Yuan, dans un mémoire à l'empereur Kao-tsou (471-499) des Wei du Nord [4] : depuis quelques années, les populations de Kouan-che rivalisent entre elles à organiser des banquets bouddhiques. Ces gens empruntent les noms de grandes familles afin de pouvoir s'exciter mutuellement à la sédition dans des assemblées tenues au grand jour où ils critiquent le gouvernement. Il ne doit rien y avoir de pis pour votre esprit sans supérieur. Je dis qu'il faut les punir et les faire cesser rapidement, qu'il faut supprimer pour l'exemple les chefs [de ces partis]. Sinon, on peut craindre qu'on en arrive aux horreurs des Turbans jaunes et des Sourcils rouges [5]. »

Ce texte révèle, occasionnellement, les implications politiques que peut avoir cette vie cultuelle autonome qui échappe au contrôle des pouvoirs laïcs : on a là une preuve de son caractère spontané et un élément d'interprétation nouveau; les intentions subversives du bouddhisme populaire expliquent en partie l'hostilité du pouvoir impérial envers un mouvement religieux dont il n'avait pas la direction [6].

[1] *Lo-yang k'ie-lan ki*, k. 2, p. 1009 *a*.

[2] Dans le Sud de l'actuel Honan.

[3] *Siu kao*, k. 19, p. 586 *a-b*.

[4] *Wei chou*, k. 47.

[5] Mouvements révolutionnaires taoïstes, le premier de la fin des Han postérieurs (sur lequel, cf. Maspero, *Le Taoïsme*, p. 149 et suiv.), le second de la fin des Han antérieurs.

Un autre décret, de 517 (*Wei chou*, k. 9, 2e année *hi-p'ing*), révèle le caractère subversif que peut prendre à l'occasion cette vie cultuelle : il ordonnait d' « empêcher totalement, dans les préfectures, dans les garnisons et à la capitale, les assemblées de banquets maigres [bouddhiques] et de réprimer leurs complots néfastes ».

[6] On aura l'occasion de revenir sur cet aspect politique du bouddhisme chinois ci-dessous, p. 276 et suiv.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

* * *

Associations organisées.

Il y a des formes de la vie sociale qui sont accessibles à tout venant, mais il arrive aussi qu'on ait affaire à des cercles plus ou moins fermés. Leurs membres ne sont pas nécessairement des initiés mais ils tendent à l'être et leur groupement prend alors figure de société secrète. Le bouddhisme a eu en Chine ses sociétés secrètes, mais aussi ses associations cultuelles qui groupaient un nombre variable de fidèles et de religieux.

La vie religieuse crée des liens entre ceux qu'elle assemble, mais l'association de fait qui unit les fidèles d'une même localité et les moines autour desquels ils se groupent peut prendre des formes définies : il y a passage de l'état de *statut* à l'état de *contrat*. Les participants peuvent reconnaître entre eux, de façon explicite et précise, des devoirs et des droits mutuels, permanents et non plus occasionnels [1]. Or, les associations de type contractuel semblent avoir eu, dans le bouddhisme chinois, une grande extension.

Un grand nombre d'œuvres pieuses qui relèvent de l'initiative privée (par opposition à celles qui sont assurées aux frais de l'État) sont sans doute à mettre au compte de sociétés religieuses. Les inscriptions de stèles relevées dans la Chine du Nord et les manuscrits retrouvés à Touen-houang nous renseignent avec précision sur deux formes d'associations organisées ou qui ont même leurs statuts particuliers. Le type de société qui est connu par les inscriptions semble avoir été courant depuis la fin du Ve siècle jusque dans le premier siècle de l'époque des T'ang [2]. Les manuscrits de Touen-houang révèlent au contraire, dans des documents qui datent, dans leur ensemble, des IXe et Xe siècles, des associations de nom et de genre différents. Il ne reste donc pour la connaissance d'une institution qui est d'un si grand intérêt pour l'histoire du bouddhisme en Chine et même, de façon plus générale, pour l'histoire sociale de la Chine, que deux points de repère isolés par trois siècles d'intervalle. Mais les textes historiques permettent de compléter les indications fournies par les documents archéologiques et de se faire en même temps une idée de l'extension qu'ont eue dans le bouddhisme chinois ces associations de fidèles et de religieux.

Malgré des différences dans leur organisation et dans le genre même de leurs activités, ces deux types d'associations ont un même but : « l'établissement du bonheur » 建福 par la pratique des œuvres pieuses. Leur analogie foncière, si elle n'auto-

(1) Les groupes de fidèles peuvent être plus ou moins engagés sur le chemin de l'association contractuelle. Cf. ci-dessous, le contraste qu'il y a entre les associations bouddhiques du VIe siècle dans lesquelles l'importance des contributions est laissée à la générosité de chacun et celles de Touen-houang, aux IXe et Xe siècles, où les cotisations sont fixées et réglées par un statut.

(2) M. Omura Seigai, *Shinabijutsu...*, a édité le texte d'une inscription de la 7e année *t'ai-ho* (483) sur laquelle figurent les noms de 139 membres d'un *yi-houei*. D'autre part, Yamasaki Hiroshi, *Shichō*, III, 2 (1933) signale une stèle datée de la 4e année *yong-houei* (653) ayant trait à l'érection d'une statue par une association de ce type. C'est l'exemple le plus tardif.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

rise pas à passer sous silence les traits distinctifs qui les opposent, permet cependant de considérer leur formation comme un phénomène unique. Leurs noms mêmes — les plus anciennes portent ceux de *yi* 邑, *yi yi* 義邑 ou *yi houei* 邑會 ; les plus récentes ceux de *chö* 社, *chö yi* 社邑 ou *yi chö* 邑社 — ne sont pas sans intérêt. Celui de *yi* 邑 désigne l'ensemble des habitants d'une même localité, d'une même bourgade et celui de *chö* 社 évoque les très anciennes réunions villageoises sur l'autel du Dieu du Sol. Ce culte proprement chinois des Dieux du Sol se perpétue en Chine, sous des formes officielles ou privées, au moment même de l'apogée du bouddhisme. On peut donc se demander quelles sont les raisons qui ont fait que le terme de *chö*, qui désignait l'autel du Dieu du Sol et les réunions paysannes sur cet autel, en soit venu à désigner également, à Touen-houang, mais aussi dans d'autres régions du monde chinois, des associations de fidèles et de moines bouddhistes. A-t-on affaire à deux institutions radicalement différentes?

Dans un passage du *Che che yao lan*[1], rédigé en 1019, Tao-tcheng n'hésite pas à faire un rapprochement entre les associations, cependant tardives, du Lotus et de la Terre pure et l'institution chinoise du *chö* :

« Le *chö*, dit-il, est l'assemblée qui a lieu après les jours *li-tch'ouen* (établissement du printemps) et *li-ts'ieou* (établissement de l'automne)[2]. Le jour *wou-meou* s'appelle jour du *chö*. A ce moment, tous les paysans, ayant formé une assemblée, sacrifient pour demander au dieu une bonne récolte... Le *Po hou t'ong* dit : « Pourquoi le Souverain possède-t-il un Dieu du Sol? C'est parce que le monde entier demande du bonheur (*k'ieou fou*) [au printemps] et rend grâce (*pao*) à la Terre [en automne]. Sans la terre, les hommes ne pourraient se nourrir. Mais la terre, étant trop vaste, ne peut être adorée en tous lieux. C'est pourquoi on fait un tertre pour y fixer le Dieu du Sol. » Aujourd'hui, chez les bouddhistes, on *lie amitié* de la même façon et les religieux et les laïcs affermissent ainsi [ensemble] la Loi, prient pour l'obtention du bonheur et cherchent à renaître en Terre pure. Mais les Terres pures sont très nombreuses et si on les cherchait en tous lieux, l'esprit serait désorienté. C'est pourquoi on désigne une place définie à la Terre pure pour qu'on puisse lui rendre hommage en toute tranquillité. C'est là que le Dieu (*chen*) vient se loger. D'où les noms de *chö* du Lotus et de *chö* [de la Terre] pure. »

Le rapprochement, amené par une identité de termes, paraîtrait artificiel et, de toutes façons, ce texte est tardif. Cependant, il indique que les associations bouddhiques, ou du moins certaines d'entre elles, possédaient à titre privé, dans certaines chapelles de monastère ou encore dans certains sanctuaires isolés, des autels où résidait leur divinité particulière[3].

Mais on a mieux que cette note tardive : un passage de la biographie du moine P'ou-ngan (530-609) nous montre sur le fait la transformation des groupements cultuels autochtones en associations bouddhiques. Et, de plus, il indique de façon claire

[1] *Yao lan*, k. *chang*, p. 263 *a*.

[2] Soit au début de février et au début d'août.

[3] Au début du VIIIe siècle, les associations de Samantabhadra de Tong-tcheou, dans l'actuel Chensi, avaient chacune leur statue de cette divinité et c'est devant elle qu'avaient lieu les réunions (*tchai*). Ci-dessous p. 256.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

que le terme de *yi* 邑 était l'équivalent chez les bouddhistes du VIe siècle du terme de *chö* 社, encore réservé à cette époque aux groupes villageois formés en vue des sacrifices au Dieu du Sol :

« Bien qu'il demeurât souvent caché là où il se trouvait, P'ou-ngan pratiquait à chaque occasion la charité bouddhique. Les associations du Dieu du Sol (*chö*) qui, chaque année, de façon régulière, accomplissaient à deux reprises des sacrifices sanglants (*eul chö hiue sseu tchö* 二社血祀者) étaient très nombreuses. Il en faisait le tour pour sauver les animaux de sacrifice en les rachetant et il exhortait les gens à cultiver les principes du bouddhisme. Si bien que les associations où on ne tuait plus d'êtres vivants (*pou cha cheng yi* 不殺生邑) se multiplièrent[1]. »

Ce court passage n'a pas seulement le mérite de montrer que les mots de *chö* et de *yi* pouvaient s'appliquer à une même institution. Il révèle aussi que des groupements religieux purement chinois sont devenus, dans certains cas, des associations bouddhiques : non pas par une transformation radicale et soudaine, par une brusque conversion, mais par une évolution qui n'a pas heurté de front les habitudes et les conceptions locales[2]. La « bouddhisation » s'est bornée ici tout d'abord au respect d'un des principes du bouddhisme. En sens inverse, le même texte laisse présumer que les usages et les traditions autochtones ont pu conserver dans le bouddhisme chinois une certaine vigueur, ou même que le nouvel enthousiasme religieux insufflé par le bouddhisme a pu redonner vie à des formes religieuses déjà vieillies ou sur leur déclin.

Dans la longue étude qu'il a consacrée aux associations bouddhiques de Touen-houang, M. Naba rappelle quels sont les caractères principaux de l'institution chinoise des autels du Dieu du Sol[3] : en vue des cérémonies propitiatoires du printemps et des actions de grâce après la récolte, le *chö* (le mot désigne à la fois l'autel, le dieu et la réunion des chefs de famille au moment des sacrifices) était formé par l'association d'un nombre défini de familles (on donne les chiffres théoriques de 10, 20, 25 et même 100 tardivement). Toutes versaient leur écot pour les dépenses communes des jours de fête qui comportaient ripailles, beuveries, chants, danses et jeux. Après les cérémonies d'actions de grâce, on buvait ensemble l'alcool du Dieu du Sol. On dépensait intégralement les biens mis en commun et, à l'occasion du banquet, avait lieu la proclamation d'une convention[4] d'amitié et d'entraide villageoise.

(1) *Siu kao*, k. 27, p. 682 *a*.

(2) On pourrait se poser la question des rapports entre les lieux de culte chinois et bouddhiques. Il y a identité de fonctions entre les autels du Dieu du Sol, les lieux de culte autochtones et les sanctuaires bouddhiques en Chine, comme l'indique, vers 625, le moine Ming-kai (*Kouang-hong*, k. 12, p. 171 *a*, *louen*, réfutation au 2e point du mémoire de Fou Yi) : « J'ai vu planter des arbres, dit-il, pour signaler l'emplacement des autels du Dieu du Sol, dresser des dalles en hommage au souverain, tasser la terre pour construire des terrasses, tresser des roseaux pour l'ornementation et, lorsqu'il arrivait un danger, on priait les dieux d'intercéder. On les priait aussi pour avoir de la pluie ou du temps sec et on leur rendait grâce quand l'humidité ou la sécheresse arrivaient [en temps opportun]. » A plus forte raison, explique Ming-kai, les divinités si éminentes du bouddhisme ne devraient pas être abolies.

(3) Naba T., *Shirin*, XXIII, 2 (1938).

(4) Cf. Maspero, *Le Taoïsme*, p. 158 : « D'après les règles des Trois Tchang, nous dit un écrivain du VIe siècle (*Eul kiao louen*, composé en 570, *Kouang hong*, p. 140 *c*), aux équinoxes de printemps et

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Or, il y a un parallélisme remarquable entre l'institution chinoise du Dieu du Sol et celle des *chö* bouddhiques de Touen-houang : cotisations des membres, réunions principales au printemps et à l'automne, alcool bu en commun et banquet, convention sont aussi des traits propres aux associations bouddhiques de Touen-houang.

* * *

A quand remontent les premières associations de fidèles? Selon une tradition bien établie et cependant très peu digne de foi, le premier *chö* bouddhique serait dû à l'initiative du célèbre Houei-yuan du Lou-chan (334-416). Le *Fo tsou t'ong ki* rapporte qu'en 416 Houei-yuan créa une association (*chö*) de 123 membres religieux et laïcs qui avait pour objet la récitation du nom des Buddha (*nien fo*) [1]. Elle prit le nom de *po-lien chö* (association du Lotus blanc). Si la création même de cette société religieuse n'a rien d'invraisemblable, bien que les premières associations connues de façon certaine n'apparaissent que vers la fin du Ve siècle, par contre le nom même de *chö* qu'on lui attribue est étrange : à cette époque, c'est le terme de *yi* qu'on s'attendrait à trouver. Il faut donc croire que c'est à tort que les associations du Lotus blanc qui étaient connues du temps de Tche-p'an, sous les Song, se réclamaient du patronage de Houei-yuan.

D'après les stèles étudiées par Chavannes et d'après celles que relève le *T'ao tchai ts'ang che ki*, les associations bouddhiques du type des *yi-houei* semblent avoir été particulièrement nombreuses au VIe siècle :

ANNÉE	SOURCE	NOMBRE des membres
483	*Mission*, f. 1605	200
502	— f. 1606	32
502	— f. 1605	140
504 ou 506	— f. 1614	?
519	— f. 1645	?
520	— f. 1648	32
525	— f. 1498	18
526-534	*T'ao tchai*, k. 7, 24 *a*	40 et plus
533	*Mission*, f. 1507	20 et plus

d'automne, on faisait des offrandes au dieu du Foyer et on sacrifiait au dieu du Sol. Aux solstices, en été et en hiver, on sacrifiait aux morts comme les laïcs. Avant [le sacrifice], on recevait les charmes guérisseurs et les amulettes guerrières ainsi que les contrats avec le dieu du Sol (*chö k'i*) ». MASPERO pense que ces contrats sont des contrats d'achat de terrains pour les tombeaux (cf. ceux édités par LO TCHEN-YU dans *Ti k'iuan tcheng ts'ouen*). Cependant les dates ne concordent pas avec les solstices. Peut-être les ou le *chö k'i* était-il une convention d'ordre collectif garantie par un serment dans lequel le dieu du Sol était pris à témoin?

[1] *Fo ki*, k. 36, p. 343*a*. Cf. *Yao lan*, k. *chang*, p. 263*a*. Les sources les plus anciennes ne disent rien de ce *po-lien chö*, alors que les plus tardives donnent de plus en plus de détails à son sujet. L'attribution à Houei-yuan de la création d'une association du Lotus blanc a été combattue par T'ang Yong-t'ong, *History of Chinese Buddhism*.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

534	*T'ao tchai*, k. 7, 21 *a*.....	200
537	— k. 8, 3 *a*.....	40
538	— k. 8, 6 *b*.....	60
543	*Six Monuments* (III).....	?
543	*T'ao tchai*, k. 9, 1 *a*.....	86
544	— k. 9, 2 *a*.....	300
554	*Six Monuments* (IV).....	?
556	*T'ao tchai*, k. 10, 7 *b*.....	80
559	— k. 10, 14 *a-b*.....	71
570	*Mission*, f. 1692.....	58
575	— f. 1509.....	22

Le moine Pao-k'iong, mort en 634, créa dans l'actuel Tch'eng-tou au Sseutch'ouan une multitude d'associations bouddhiques qui portaient le nom de *yi* 邑. « Pour entraîner les gens des quartiers et des faubourgs [de Yi-tcheou], rien ne valait [dans l'idée de Pao-k'iong] les liens d'amitié [qui naissent] des associations (*yi yi* 邑義). Pour former un *yi*, il fallait réunir 30 personnes. Chacune de ces associations devait réciter au complet le *Ta p'in king*[1] et chaque membre en récitait un chapitre. Tous les mois, elles organisaient des banquets maigres de purification et chacune faisait à son tour sa récitation du sūtra. Il y eut jusqu'à un millier de ces associations (*yi yi* 義邑)[2]. »

Les renseignements qu'on possède (stèles de 483 et de 653, mention des *yi-yi* créés par le moine Pao-k'iong) indiquent que la période où ce type d'association fut le plus en vogue correspond au VIe siècle, mais qu'il se perpétua jusque vers le milieu du VIIe siècle. C'est précisément à ce moment qu'apparaissent les premières associations bouddhiques qui portent le nom de *chö*. Les biographies de moines célèbres permettent de combler la lacune qui sépare les associations mentionnées sur les stèles et celles de Touen-houang au IXe siècle.

Selon le *Siu kao seng tchouan*[3], le moine Tche-ts'ong (550-648) fonda une « association du riz » (*mi-chö*) près de l'actuel Yang-tcheou au Kiangsou :

« Comme sa retraite montagnarde était à l'écart du monde, les vivres n'y parvenaient pas facilement. Il entraîna donc 300 fidèles de Yang-tcheou à former une « association du riz » (*mi-chö*). Chacun devait fournir un *che* [de riz] par an. Par la suite, les vivres furent en quantité suffisante dans la montagne. Tous, religieux et laïcs, et jusqu'aux animaux eux-mêmes purent être ainsi secourus. »

Près d'un siècle plus tard, à la fin de l'ère *k'ien-yuan* (759), le moine Chen-hao

(1) Résumé de la *Mahāprajñāpāramitā* par HIUAN-TSANG, T. 223, en 27 k. Sans doute y avait-il dans chaque *yi* trois associés (les membres directeurs, cf. ci-dessous, p. 266) qui ne récitaient pas de chapitre.

(2) *Siu kao*, k. 28, p. 688 *a*.

(3) *Siu kao*, k. 20, p. 595 *b*.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

institua « une association religieuse [du Paradis] d'Occident » (*si-fang fa-chö*). On y récitait plus de 9.000 *pou* du *Fa houa king* [chaque année] [1].

L'épitaphe de Chen-ts'eou, moine de Kiang-tcheou, dans l'actuel Kiangsi, qui vécut de 744 à 817, lui attribue la création d'une association pour l'encens et les lampes de *bodhi* (*p'ou-t'i hiang-ho chö*) [2].

Enfin, la biographie de Tche-hiuan mentionne la fondation d'une association du Lotus (*lien chö*) dont ce moine fut l'animateur et qui groupait de hauts fonctionnaires, dans la première moitié du IXe siècle [3].

Un passage du *T'ai-p'ing kouang ki* mentionne la création d'associations bouddhiques au Chensi au début du VIIIe siècle [4] :

« Au début de l'ère *k'ai-yuan* (713-741), plusieurs centaines de familles du territoire de la préfecture de T'ong (actuel T'ong-tcheou-fou) créèrent des associations de Samantabhadra (*P'ou-hien yi-chö* 普賢邑社), l'une de l'Est, l'autre de l'Ouest et chaque mois [5], elles instituaient un banquet maigre (*tchai*). Les familles de l'association de l'Est revêtaient des costumes verts. Il naquit chez elles un fils un jour de banquet, au moment de la réunion, et on lui donna le nom de Samantabhadra. Quand il eut atteint l'âge de 17 ans, il devint un vil serviteur et goûta à tous les travaux de la valetaille. Par la suite, le jour d'une des cérémonies de l'association, ce domestique repoussa soudain la statue [de Samantabhadra] et s'assit à sa place. Les vieillards de la société, à cette vue, se mirent en colère et, non contents de l'injurier, ils le fouettèrent sévèrement. Alors, ce Samantabhadra leur dit en riant : « C'est par votre volonté que je suis né ici. Alors que vous voyez devant vous un véritable Samantabhadra, vous n'êtes pas capables de lui témoigner votre respect. Quel avantage avez-vous à prier cette statue de terre? » Là-dessus, il changea soudain de nature et devint le Bodhisattva Samantabhadra en personne. Son corps avait la couleur de l'or et il était monté sur un éléphant à 6 défenses. Il s'envola dans les airs en émettant une grande radiance. De brillantes fleurs célestes, des cinq couleurs, s'accumulèrent [au-dessus de lui] comme des nuages; puis il disparut. Les vieillards comprirent alors qu'ils avaient affaire à un saint. Ils furent effrayés et pleins de honte.

« Quant à l'association de l'Ouest, comme les membres donnaient un banquet en l'honneur de Samantabhadra et que les moines venaient juste de se rassembler, il y eut soudain une femme enceinte qui était sur le point d'accoucher qui vint et dit : « Je vais accoucher ». Puis, elle pénétra dans la salle du Bodhisattva et les gens s'irritèrent contre elle, mais ils ne purent l'arrêter. Elle mit donc au monde un garçon devant le trône du Bodhisattva. Comme c'était la première fois qu'elle accouchait, la saleté était extrême. Personne ne voulait en débarrasser les lieux. Tous étaient en train de l'accabler d'injures quand, soudain, ils ne surent plus où elle était. Le garçon se changea

[1] *Song kao*, k. 15, p. 803 *a*. Chen-hao était un religieux du Pao-chan, dans la commanderie de Wou (dans l'actuel Kiangsou).
[2] *Ibid.*, k. 16, p. 807 *b*.
[3] *Ibid.*, k. 6, p. 743 *c*.
[4] *T'ai p'ing kouang ki*, k. 115, *f*. 3*b*-4*b*.
[5] « Chaque jour » dit le texte, mais la correction en mois s'impose.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

en Bodhisattva Samantabhadra, lumineux et brillant, à l'aspect correct et élégant. La saleté se transforma en fleurs parfumées. Là-dessus, il monta sur un éléphant et s'éleva dans l'espace où il disparut peu à peu. Les vieillards se reprochèrent leur sottise de n'avoir pas compris que c'était Samantabhadra [qui leur était apparu tout d'abord] et il y eut plusieurs dizaines de personnes qui s'éborgnèrent. C'est depuis ce temps-là qu'on dit : « Comment l'homme du commun pourrait-il reconnaître les transformations surnaturelles du Bodhisattva? [1] »

Le recueil de textes officiels relatifs au maître bouddhiste Amoghavajra contient un ordre impérial qui octroyait, à la demande de ce grand moine de la Cour, un nom de monastère (*sseu-ngo*) à une chapelle bouddhique (*fo t'ang*) de Si-yuan-fang, dans la sous-préfecture de Si-ho (actuel Fen-yang au Chansi) : de simples particuliers de cette localité avaient en effet fondé une association (*chö yi* 社邑) et entrepris la construction de cette chapelle au cours de l'ère *tche-tö* (756-757). Les travaux, interrompus dès le commencement par la révolte de Ngan Lou-chan, ne reprirent qu'après la pacification. La chapelle fut achevée la 7e année *ta-li* (772). L'empereur lui octroya le nom de monastère Fa-ts'in et l'ordre impérial fut signé par Yuan Tsai, Wang Tsin [2] et deux autres fonctionnaires [3].

A Touen-houang, dans la plupart des documents relatifs aux associations, l'année n'est indiquée qu'au moyen de signes cycliques. Cependant, il y a quelques pièces qui sont datées de façon précise :

858 (P. 3192 v°);
888 (P. 3666 v°);
894 (P. 3989);
896 (P. 3070 v°);
988 ? (P. 3145) [année *meou-tseu*, 5e mois intercalaire].

L'ensemble des renseignements qu'on peut recueillir dans les ouvrages historiques, dans les inscriptions de stèles et dans les collections de manuscrits de Touen-houang montre la continuité de cette institution depuis la fin du ve siècle jusque sous les Song [4]. Les activités de ces associations sont très variées. Il n'y a guère d'actes pieux (*kong-tö*) qu'elles n'entreprennent : sculpture ou fonte de statues, aménagement de grottes, construction de sanctuaires, organisation de fêtes, copie [5] et récitation de sūtra.

(1) Cf. une autre version de la même légende chez Ennin, trad. REISCHAUER, p. 258-259.

(2) Sur ces deux hommes politiques du milieu du VIIIe siècle, ci-dessous, p. 282. Cf. R. DES ROTOURS, *Traité...*, II, p. 715-716, note.

(3) *Pou-k'ong piao tche*, T. 2120 (ouvrage compilé par Yuan-tchao, peu après la mort de Pou-k'ong), k. 3, p. 840 *c*-841 *a*.

(4) Sur les associations de l'époque des Leao (907-1125), *ts'ien jen yi* 千人邑 (« associations des mille »), TAMURA J., art. paru dans *Otanigakuhô*, XVIII, 1.

(5) Il existe dans le fonds Pelliot chinois de Touen-houang un fragment d'une copie du *Che ti louen* (T. 1522) qui est due à une association : P. 2086. Le colophon, reproduit par M. KANDA K. dans *Tonkô. hisekiryushin*, fasc. 2, p. 50, est daté de 594 et mentionne 27 *yi-jen* 邑人, parmi lesquels se trouve un moine bouddhiste.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

* * *

Un moine du nom de Tche-yen composa à l'intention de l'empereur Wou des Leang (502-549) des formules de contrition et de vœux qu'il devait prononcer lors d'une « grande assemblée ouverte à tous » (*wou chö ta houei, yi ts'ie houei*). Une copie incomplète de ce texte subsiste dans les manuscrits de Touen-houang [1] et vaut d'être mentionnée pour le renseignement précieux qu'on y trouve :

L'empereur, qui se désigne par son nom privé de Siao Yen, fait des vœux pour ses père et mère décédés, ses frères et toutes les personnes de sa parenté qui sont mortes. Il se propose pour remplacer aux enfers ceux qui ne pourraient en supporter les douleurs et il forme également des vœux pour l'extinction des guerres, des famines, des inondations et des sécheresses, des épidémies, des empoisonnements causés par les végétaux, les maux provoqués par les brouillards, le vent, le feu, etc. Mais il demande aussi qui sera assez héroïque pour le suivre dans ses intentions de sacrifice : ils lieront ensemble amitié et « ne distingueront pas entre leurs richesses qui formeront ensemble un seul bien », *wou fen pie ts'ai, kong tch'eng yi wou* 無分別財共成一物. « Ils seront un seul groupe, une seule association, un seul esprit, une seule pensée », *yi kong, yi houei, yi sin, yi yi* 一共一會一心一意.

Ainsi, le bonheur des parents défunts est assuré par un dévouement et celui de l'humanité par le sacrifice du maître des hommes. Mais un sacrifice individuel ne suffit pas. Il faut que Siao Yen entraîne avec lui des hommes qui auront lié au sien propre leur destin et leur personne. Et ce texte ouvre un aperçu très suggestif sur les associations de fidèles; il fait penser qu'il y a, à l'origine de ces sociétés, un engagement solennel et un serment fait en présence des Trois Joyaux, car ceux-ci sont effectivement présents au moment de l'assemblée ouverte à tous.

L'association que propose Siao Yen n'est pas seulement une mise en commun des richesses pour une fin de caractère religieux; elle vise à une identification des personnes. Dans la mentalité de l'époque, et plus encore dans les circonstances particulières où est formulé cet engagement solennel, ce qu'on possède est une part de ce qu'on est.

On conçoit qu'un engagement aussi complet soit dangereux et que ses effets dépassent singulièrement les obligations de l'amitié dans les sociétés modernes.

Les membres des associations religieuses sont des fidèles qui ont lié amitié, *kie yeou* 結友 [2]; mieux encore, c'est une sorte de *parenté* qui les unit. Sur une stèle étudiée par Chavannes [3], on trouve une liste de membres (*yi tseu* 邑子) d'une asso-

[1] P. 2189. La copie porte un colophon daté du 1er jour du 5e mois de la 3e année *ta-t'ong* (537), sous les Wei occidentaux. Les textes de ce genre (*fa yuan wen*) sont nombreux dans les collections de manuscrits de Touen-houang. Le k. 28 du *Kouang hong ming tsi* contient plusieurs exemples de *fa yuan wen*.

[2] « L'unique but des membres de notre association est de prendre refuge dans les Trois Joyaux. Toutes leurs pensées sont attachées à l'autre rive. Aussi sont-ils capables de mettre en honneur les principes de toute association (*yi yi* 邑義). ...Ils ont lié ensemble des liens de pieuse amitié 同結良緣 » (P. 4536 v°).

[3] CHAVANNES, *Mission*, est. 473, fig. 1683, stèle que Chavannes date du VIIe siècle.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

ciation bouddhique qui ont tous reçu, comme des frères, des noms personnels dont le premier caractère est identique. C'est le mot *houei* (*prajñā*) [1]. Cependant, ces associés appartiennent à différentes familles. Dans les associations du VIe siècle, les membres se désignent eux-mêmes très souvent par les mots *fa-yi hiong-ti* 法義兄弟 « frères dans la loi ». A Touen-houang, certains *chö* portent les noms de « société des frères » ou de « société familiale » [2]. Qu'ils se traitent ou non de frères, les membres des *chö* de Touen-houang agissent selon les règles de cette parenté artificielle : en entrant dans une association, le nouveau venu s'engage à contribuer à tous les événements heureux ou malheureux qui surviendront chez ses associés.

« Chaque fois qu'on crée une association (*yi yi chö* 邑義社), dit un document de Touen-houang [3], il faut avant toute chose poursuivre le faste et chasser le néfaste, *tchouei hiong tchou ki* 追凶逐吉 ». Il faut entendre par là, en particulier, comme l'indique la suite du texte, que si l'un des membres vient à mourir, chacun fournira sa quote-part pour la location du char mortuaire et pour les dépenses de banquets bouddhiques (*tchai*).

C'est même la famille entière de l'associé qui bénéficie des avantages religieux et matériels de l'association :

Dans un manuscrit cité par M. Naba [4], un *chö* de 14 membres décide d'adjoindre à ses statuts un nouvel article. Il n'avait rien été prévu dans le cas où l'un des proches (frère, sœur ou autre parent direct) d'un des membres entreprendrait un long voyage. Le nouvel article dispose que lors du retour de voyage d'un proche ou en cas de mort d'un des parents d'un associé, chaque membre fournira une pièce de toile. Le jour d'un départ pour un voyage de plus de 1.000 *li*, on fournira à frais communs une jarre d'alcool. Le jour du retour, on consacrera deux jarres d'alcool au vin d'honneur offert au voyageur. Tout voyage entrepris à titre privé ne sera pas pris en considération. Pour les manifestations de piété filiale (*tch'ou hiao* 出孝) [à la mort d'un parent], on fournira deux jarres d'alcool.

Un des objets essentiels de toute association est d'assurer la célébration et la continuité des cultes familiaux. Cette intention apparaît nettement dans certains cas : il semble que le fait d'être orphelin ou sans descendant mâle ait été considéré comme une circonstance favorable pour être accepté comme nouveau membre dans un *chö* :

« Requête du candidat Ho Ts'ing-ts'ing.

(1) Les membres de certains *yi* se désignaient donc par des noms qui n'avaient cours qu'à l'intérieur de leur société. Il est vraisemblable que des liens de fraternité analogues existaient entre les moines : ceux qui sont ordonnés le même jour reçoivent des noms dont le premier caractère est identique. Dans une requête présentée par Pou-k'ong pour l'ordination de sept moines (T. 2120, k. 2, p. 835 *c*-836 *a*), chacun d'eux devait recevoir un nom de religion dont le premier caractère leur était commun. Les *chö* de moines ne sont d'ailleurs pas inconnus. Les disciples du moine Sin-hing, fondateur de la secte du Troisième degré, avaient ainsi lié ensemble une amitié de *bodhi* (*kong kie p'ou-t'i tche yeou*). Cf. YABUKI, *op. cit.*

(2) Cf. P. 3707, où on trouve le nom de *ts'in-ts'ing chö* 親情社 ; P. 5529 (11) intitulé *hiong-ti tchouan t'ie* 兄弟轉帖. Cf. également L. GILES, *Six centuries*, qui signale les mêmes termes dans les manuscrits de la collection Stein.

(3) P. 3730 v°, *Meou-kia k'in li chö t'iao* 某甲謹立社條, édité par Naba, *op. cit.*

(4) S. 1475 v°, f. 4. (*Shirin*, XXIII, 2).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

« Le susnommé Ts'ing-ts'ing, n'ayant pas eu de chance dans la vie, ayant perdu à la fois son père et sa mère et n'ayant plus aucun proche parent ni épouse (*lao-p'o*) pour entretenir [en offrandes] ses père et mère défunts, ne pouvait les payer de retour pour leur bonté. Mais soudain, sur cette route de ténèbres [où ils sont], il ose enfin les voir récompensés de leurs bienfaits... Il sollicite de vous, révérends maîtres bouddhistes... Il espère que les trois membres directeurs et le secrétaire voudront bien lui octroyer un nom (*sseu ming*) (?) [et l'inscrire sur leurs registres] et il les prie de prendre une décision favorable[1] ».

Il y a plus : le *chö* est une institution héréditaire. Ce n'est pas seulement sa personne et sa famille qu'on engage en liant amitié avec les membres d'une association, mais sa lignée et tous ses descendants mâles. Les chefs de famille se succèdent, dans les *chö*, en ligne directe :

« Chaque fois que l'on fonde une association (*chö*), dit un document de Touen-houang[2], il importe qu'elle dure très longtemps. Si on vient à mourir soi-même, il faut que les fils et petits-fils prennent la succession » 凡爲立社切要久居本身若云亡便須子孫承受. Et « si cette succession vient à s'interrompre faute de descendance, il n'est pas permis d'envoyer [au *chö*] un parent d'une branche collatérale » 直至絶嗣無人不許遣他枝眷.

On sait par les inscriptions de grottes de Touen-houang que certaines familles fondatrices, groupées en associations, s'occupaient héréditairement de l'entretien de ces grottes et de leur décoration[3].

Le lien d'ordre religieux qui unit entre eux les membres des *yi* et des *chö* se double d'une convention d'entraide et d'échange de biens et de services; le fondement des droits et des devoirs mutuels qu'ils se doivent, c'est une parenté fictive[4].

(1) P. 3216 v°, Naba, *ibid.* Cf. encore P. 3266 v° :

« Lettre de candidature de Tong Yen-tsin. Le susnommé Yen-tsin, ayant perdu son père et sa mère, a passé inutilement toute sa vie sans faire partie d'aucune association (*chö yi*). Se présentant aujourd'hui devant votre honorable société, il désire en faire partie afin de se consacrer aux activités d'entraide rituelles (*tchouei hiong tchou ki*). Il espère que les trois membres directeurs (*san kouan* 三官) voudront bien porter son nom sur leurs registres (*ngan*). Il se conformera aux statuts (*t'iao*)... et n'osera pas faire preuve de négligence. Il les prie de prendre une décision favorable... Requête du [futur] membre Tong Yen-tsin qui sollicite respectueusement son admission. » Naba, *ibid.*

(2) P. 3730 v°. Naba, *ibid.*

(3) Cf. Pelliot, *Une bibliothèque médiévale*, in *BEFEO*, VIII, p. 503.

(4) On notera qu'un mot revient avec insistance dans le vocabulaire qui sert à désigner les associations et leurs membres depuis le ve siècle jusqu'à l'époque des documents de Touen-houang (IXe-Xe siècles) : c'est celui de *yi* 義. Un des sens de ce mot paraît aberrant : il signifie parfois « extérieur », « factice » (par exemple dans l'expression *yi-ki*, « chignon postiche »). C'est un sens analogue que l'on trouve dans les termes *yi fou* (père adoptif), *yi-tseu* ou *yi-eul* (fils adoptif). On est loin du sens ordinaire du mot *yi* qu'on traduit habituellement par « devoir », « équité », « justice ». Cependant, par les réalités humaines qu'elles mettent en lumière, les associations religieuses permettent de préciser la signification de ce mot. C'est par l'examen des institutions juridiques ou plutôt parajuridiques que le sens de ce caractère toujours difficile à traduire peut s'éclairer, beaucoup mieux que par l'étude des emplois qu'en ont fait les philosophes. Il évoque les services gratuits et parfois réglementés que se doivent entre eux des individus liés dans leur personne, leur famille et leur lignée. Il n'est pas douteux qu'il ait eu, à l'origine, une signification religieuse et qu'il faille, de façon concrète, mettre cette notion en rapport avec les sacrifices aux dieux du sol : le sacrifice crée un lien indissoluble entre ceux qui lient amitié.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Dans son étude sur les associations de Touen-houang, M. Naba s'est attaché à distinguer deux types de société : l'un serait proprement chinois, l'autre bouddhique. Les *chö* du premier genre ne sont, d'après lui, que des associations d'entraide formées pour la célébration, à frais communs, des rites familiaux. Les seconds auraient des activités exclusivement bouddhiques. Cependant, le lien quasi-familial qui lie entre eux les associés est aussi essentiel à la constitution des « *chö bouddhiques* » que des autres types d'associations. Il est clair qu'on a affaire à une seule institution dont les formes ont été plus ou moins profondément bouddhisées [1]. L'objet de toute association est double : assurer d'une part l'accomplissement d'actes religieux collectifs dont on attend des effets bienfaisants pour l'ensemble des associés ou, même, pour la collectivité villageoise, permettre d'autre part la continuité des cultes familiaux.

* * *

A Touen-houang, les contributions individuelles de chaque membre d'un *chö* permettent la célébration de banquets en commun. Cependant, cette pratique, telle qu'elle fonctionne dans ces associations, est plus originale qu'on ne pourrait croire et elle laisse une large place à l'expression de cet individualisme familial dont on a souligné l'importance. Il y a en effet, dans les *chö*, un personnage qui apparaît de façon épisodique au moment des fêtes. C'est le *tchai tchou* 齋主, « maître du banquet », ou *tchou-jen* 主人, l'« hôte ». Voici un texte qui le mentionne et qui vaut également d'être cité parce qu'il permet de pénétrer de façon intime dans la vie des associations bouddhiques de Touen-houang [2] :

« . . . On balaie, on arrose les rues et les ruelles. On suspend en rang les bannières du Saṃgha. On décore les portes de la ville. On met en place les Buddha sur leurs sièges précieux. On invite les moines réputés à venir. On dispose les riches brûle-parfums aux cent odeurs. C'est qu'en effet, dans l'organisation de tels actes pieux, il faut s'employer d'abord à l'ornementation. Depuis l'administrateur et le secrétaire de notre association jusqu'au reste de nos honorables associés, nous formons tous des vœux pour que les péchés et les obstacles illimités [à la *bodhi*] s'anéantissent [pour chacun] aujourd'hui même et pour que d'incommensurables effets bénéfiques s'amoncellent

[1] Certains *chö* de Touen-houang ont pour objet d'assurer « le loyalisme dans l'empire et la piété filiale dans les familles » *tch'ou tchong yu kouo, jou hiao yu kia* 出忠於國入孝於家 (P. 3128). Mais les intéressés ne semblent pas faire de distinction entre traditions chinoises et bouddhiques : les *chö* dans lesquels figurent des religieux bouddhistes visent aussi à assurer les manifestations classiques de la piété filiale (*tch'ou hiao*).

On notera que les sociétés taoïstes appartiennent au même type d'association que les *chö* de Touen-houang. Cf. MASPERO, *Le Taoïsme*, p. 45 : « Le fait d'avoir fondé une communauté en convertissant des infidèles avait créé entre le fondateur et ses convertis un lien indissoluble qui s'étendait jusqu'à leurs descendants respectifs les plus lointains et qu'aucune autre relation ne pouvait remplacer. Certaines de ces familles ont traversé sans encombre deux mille ans d'histoire en Chine ». L'organisation des associations taoïstes des premiers siècles de l'ère chrétienne n'est pas sensiblement différente de celle des *chö* de Touen-houang aux IXe et Xe siècles. Il y avait un conseil de paroisse formé par les *kouan-kouan* (« coiffés du bonnet »), les libateurs (*tsi-tsieou*) et les maîtres de talismans (*lou-che*) qui évoque celui qui était constitué par les *san kouan*, les trois membres directeurs des *chö* de Touen-houang.

[2] *Touen-houang... tsa lou*, k. 2, f. 117.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

en ce moment. Que les richesses de la Loi s'accumulent, que les vies des sages se prolongent. Que les désastres et les malheurs ne passent pas le seuil de nos portes, que les ennuis ne pénètrent pas dans nos quartiers et nos ruelles [1]. Gaîté et joie dans chaque famille! Satisfaction dans chaque demeure! Que, lorsque le maître du banquet (*tchai tchou*) encourage les gens au festin (?), tous reçoivent la félicité. Qu'après cela les guerres cessent pour toujours, que le vent et la pluie se conforment aux saisons et que tous les êtres du *dharmadhātu* profitent en même temps de ces effets bénéfiques. »

Les circulaires d'associations (*chö sseu tchouan t'ie* 社 司 轉 帖) dont on a trouvé à Touen-houang de si nombreux exemples, montrent que c'est le plus souvent à la maison du *tchai tchou* (ou *tchou-jen*) que doivent être apportées les contributions :

« On apportera 0,01 *che* de millet, une livre de farine et 0,005 *che* d'huile chez l'hôte Ts'ao Pou-nou, en vue du banquet de printemps (*tch'ouen-tso kiu-si* 春 座 局 席) [2]. »

Dans une autre circulaire, ce sont des quantités identiques des mêmes denrées qui doivent être apportées chez l'hôte (*tchou-jen*). Ailleurs, c'est chez l'hôte Tchang Tch'eou-tseu que seront déposées les contributions [3].

Si, comme on peut le croire, c'est le *tchou-jen* (ou *tchai tchou*) qui se charge de l'organisation de la fête et du banquet, il va de soi que, lui, n'a rien à verser : il invite ses coassociés et donne la fête en son nom, y joue le rôle principal, quitte à fournir lui aussi sa quote-part lorsqu'il sera invité à son tour. De sorte que les fêtes ne sont pas données de façon anonyme par le *chö* mais par chacun de ses membres qui retire de cette pratique, où l'on donne peu individuellement mais où l'on reçoit beaucoup — et cela s'entend des effets religieux eux-mêmes de cette institution — une sorte de prestige et de dignité sociale qui l'obligent vis-à-vis de ses invités.

Les associations bouddhiques de Touen-houang célèbrent six petits banquets par mois (les 1er, 8, 15, 18, 24 et 28 de chaque mois) et trois grands banquets annuels, au premier, cinquième et neuvième mois. Mais les deux plus importants (*tch'ouen-tso kiu-si* 春 座 局 席 et *ts'ieou-tso kiu-si* 秋 座 局 席) se conforment au rythme de l'année agricole : ce sont ceux du début des travaux agricoles, au premier mois, et de leur clôture, après les récoltes, au 9e mois. Les cultes boûddhiques recouvrent d'anciennes pratiques qui se perpétuent à travers eux. Cependant, les repas en commun sont aussi les actes essentiels des cultes familiaux et, principalement, des cérémonies mortuaires [4].

On évoquera d'un mot les développements ultérieurs de l'institution : elle est à l'origine des mutuelles de secours et des associations financières en Chine. On a vu

[1] Les portes des quartiers et celles des maisons sont des limites sacrées : les cérémonies accomplies par le *chö* visent à protéger les unes et les autres de ces enceintes contre l'invasion des calamités.

[2] P. 3145.

[3] P. 2975 et 3286.

[4] Sur le *tchai* et l'importance du banquet dans la vie cultuelle des Chinois, ci-dessus, p. 249.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

que les Trésors de longue vie à l'époque des Song étaient constitués grâce aux contributions de moines associés [1]. Il est clair que cette pratique eut pour modèle les associations de fidèles et de religieux que nous font connaître les stèles et les manuscrits de Touen-houang. Depuis les anciens groupements villageois en vue des sacrifices au dieu du sol jusqu'aux associations d'actionnaires paysans de la Chine moderne [2], c'est une longue tradition qui se perpétue.

Par la façon dont elles fonctionnent, les associations religieuses, chinoises ou bouddhisées, permettent justement à chacun de tenir son rang et de se comporter, dans les circonstances les plus importantes de la vie publique et de la vie familiale, comme l'exigent la tradition, la morale, mais aussi la religion [3]. Le banquet bouddhique s'accompagne de prières et d'actes de repentir qui ont pour but l'acquisition du bonheur ou de la chance (*kien fou* 建 福) pour les participants et leurs familles (de « mérites », *puṇya*, disent les Indiens) ou encore de susciter ce bonheur pour les parents défunts (*tchouei fou* 追 福). Si on contribue au banquet, c'est sans doute parce qu'il ne serait pas possible à une famille d'en assurer les frais à elle seule. Mais c'est aussi parce que la contribution et la communion alimentaire ont un sens et des effets qui dépassent singulièrement cette considération proprement économique.

* * *

C'est en pénétrant dans des groupements cultuels existants ou en en créant de nouveaux sur leur modèle que le bouddhisme s'est répandu en Chine, dans ces communautés urbaines et villageoises qui ont souvent pour centre de réunion la porte des monastères ou quelque chapelle. L'influence du bouddhisme a été plus ou moins profonde, mais elle paraît avoir été déterminante au moment de la grande ferveur (VIe

[1] Ci-dessus, p. 171. Sur les mutuelles financières dans le bouddhisme chinois, Yang Lien-sheng, *Buddhist monasteries and four money-raising institutions*, in *HJAS*, juin 1950, vol. VIII.

[2] Cf. A. H. Smith, *Village life in China*, 1899, p. 153 et suiv.

[3] Ce que dit R. Maunier, *Coutumes algériennes*, Paris, 1935, au sujet des fêtes kabyles (*taoussa* et *maouna*) mérite sans doute d'être rapproché des faits chinois et ce rapprochement a d'autant moins de chances d'être arbitraire que les communautés paysannes de Kabylie ne sont pas sans analogie avec celles de la Chine. « La *taoussa* en Kabylie surtout où elle est demeurée très vivante aujourd'hui, ... peut être définie : la souscription d'argent que tous les invités font dans une fête au bénéfice de l'amphytrion. Voici qu'un père de famille est en nécessité de donner une fête : car, en pays d'Islam, berbère ou musulman, les fêtes sont d'obligation, les fêtes sont aussi d'ostentation. C'est un devoir et un honneur d'en donner; il lui faut circoncire son fils, marier son fils ou bien sa fille; il n'a pourtant pas de douros cachés sous une dalle ou dans un pot; il faut donner une frairie et notamment égorger des moutons. Le seul moyen pour lui de remplir son devoir, c'est de faire appel à la *taoussa*. La *taoussa* a donc aussi ses rites et ses effets. Ses rites sont, en premier lieu, l'invitation ou la convocation à la fête prévue; et il suffit de cette invitation pour provoquer l'obligation d'honneur pour tous les invités d'apporter leur obole. C'est donc, ensuite, la contribution, dans le moment même où la fête a lieu » (p. 66-67).

« Non seulement, la *taoussa* a donc ainsi un vrai effet de droit : l'obligation de contribuer, l'obligation de restituer. Mais elle a pour vertu une *bénédiction*. Car elle est un acte agréé par Dieu. Quand une *taoussa* a lieu, tous ceux qui ont pris part à cette donation sont investis de *baraka*, obtiennent la bénédiction. Dans le moment où les offrandes sont placées sur le foulard, le héraut dit ces mots : *El-Kher* « la chance ou la bénédiction de Dieu ». La *taoussa* est donc comme la *maouna* (institution du même

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

et VIIe siècles) : avec les associations (*yi-houei* 邑會) que nous font connaître les inscriptions de stèles, on peut même dire qu'il y a eu création originale [1].

L'importance des contributions dans ces groupements de fidèles et de moines dépend de la foi et des ressources de chacun. Une inscription de stèle mentionne « les vingt et quelques membres d'un groupe d'associés qui ont épuisé leurs trésors familiaux » 法義之衆遂至二十餘竭己家珍 [2]. Les stèles étudiées par Chavannes montrent qu'à côté d'un grand nombre de membres simples (*yi-tseu* 邑子 ou *yi-jen* 邑人) qui ont dû fournir une modeste contribution, figurent certains donateurs assez riches pour avoir pu faire sculpter à leurs frais des statues entières.

Sur la base d'une sculpture bouddhique dont l'inscription est datée de 543 [3], se trouve une liste de 78 noms. Les 50 premiers sont qualifiés de *yi-tseu*, à l'exception des trois derniers de ce registre qui portent le titre de « doyens du *yi* » (*yi lao*). Sur le registre supérieur, apparaissent les noms de membres qui portent des titres plus variés : il y a un *yi-che* 邑師 (maître bouddhiste du *yi*) qui est le moins Fa-ts'ien, 13 donateurs de la statue principale, le maître du banquet (*tchai tchou*) et, ensuite, une liste de donateurs particuliers : « le donateur de la statue de Prabhūtaratna », « le donateur de la statue de Maitreya », « le donateur de l'encens et des lampes », etc.

Ainsi, les plus riches des membres du *yi-houei* contribuaient à l'œuvre commune en prenant à leur charge une partie définie de l'ensemble. On a affaire là à une forme d'association plus libre que celle des *chö* de Touen-houang. Une autre indication va dans le même sens : le nombre des membres des *yi-houei* du VIe siècle est très variable — de 20 à 200, 500 et même 1.000 membres — et en général plus important que dans les *chö* de Touen-houang. Le recrutement devait donc être plus large et plus libéral.

Ce qui distingue au contraire les *chö* de Touen-houang, c'est que la mise en commun des richesses y répond à une forme plus assagie et plus régulière du don. Les contributions sont réglées par un statut (*t'iao*). Ce ne sont plus seulement le sens de l'honneur, la crainte d'être déconsidéré en ne donnant pas son écot, le désir de rivaliser en offrandes qui maintiennent chacun des membres dans son devoir : le don n'est plus qu'à demi spontané et les défaillances au statut sont sanctionnées par une amende (*fa* 罰). Qui ne vient pas aux rendez-vous, qui n'apporte pas sa quote-part se voit infliger une peine. En raison de ses aspects juridiques, le *chö* de Touen-houang représente une forme plus évoluée de l'association religieuse que le *yi*. On peut même

type mais où la contribution est alimentaire) un acte religieux ayant valeur mystique et symbolique en même temps qu'elle a valeur économique et juridique » (p. 68).

Cf. encore, dans une autre civilisation, l'*éranos* grec. L. GERNET, *Droit et prédroit en Grèce ancienne*, in *Année Sociologique 1951*, p. 40 et suiv.

On notera qu'il y a un point culminant dans la cérémonie, c'est celui où les offrandes sont déposées : c'est alors que la bénédiction divine doit atteindre les participants. Dans les banquets bouddhiques, il semble qu'il y ait aussi un instant de ce genre. Cf. le texte cité ci-dessus, p. 262.

[1] Le caractère bouddhique des *yi-houei* du VIe siècle se marque dans le vocabulaire lui-même : certains membres portent des titres qui sont ceux de l'organisation monacale : *wei-na* et *tou-wei-na* (*karmadāna*), *tien-tso* (président des repas, économe), *pai-ni* (cf. *Hôbôgirin*, s. v. *bhāṇaka*. Chef des récitations), *hiang-houo* (préposé à l'encens et aux lampes).

[2] CHAVANNES, *Mission*, I, est. 1507. Cette inscription est datée de 533.

[3] CHAVANNES, *Six Monuments*, n° III.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

admettre, étant donnés les siècles qui séparent les inscriptions de stèle et les manuscrits de Touang-houang relatifs aux *chö*, que l'évolution qui est sensible des uns aux autres de ces groupements correspond à une évolution parallèle de la foi, qui serait devenue moins entière et plus raisonnée vers la fin de l'époque des T'ang.

« Conformément à nos statuts, dit une circulaire d'association de Touen-houang [1], pour le jour de l'« établissement du bonheur » (*kien fou* 建福), chaque membre apportera une paire de gâteaux *hou* et un *cheng* de millet. Nous prions nos honorables associés de se réunir devant la porte du monastère Ta-pei, la présente circulaire une fois reçue, le 4e jour du présent mois, à l'heure *mao*. On saisira la deuxième personne qui arrivera en retard au rendez-vous [2] et elle sera condamnée à une amende d'un *kio* d'alcool. Ceux qui ne viendront pas du tout, seront punis d'une demi-jarre d'alcool. Le présent billet devra circuler rapidement et personne n'aura le droit d'arrêter sa circulation. Si quelqu'un l'arrête, il sera puni selon nos statuts. Ce billet, nous étant revenu après avoir fait le tour de nos sociétaires, servira de preuve pour infliger les amendes [3].

« Le secrétaire (*lou che*) Tong, le 3e jour du 1er mois de l'an *keng-sin*... »

Suit une liste des membres de ce *chö* qui comporte 12 dignitaires monacaux (*seng-tcheng* 僧正 et *fa-lu* 法律) et 8 laïcs qui sont tous de petits fonctionnaires locaux (*ya-ya*) sauf l'un d'entre eux.

Un texte nous montre ces amendes infligées par le bureau de l'association :

« Note du bureau de l'association.

« Les personnes qui ne sont pas venues au banquet (*tchai*) de Li Tseu-yong, le 5e mois, sont notre président Ho et Lieou Yuan-tchen, lequel n'a pas non plus envoyé le blé prévu pour le banquet. Autre personne qui n'a pas fourni le blé : Tch'eng Ts'ien-yong. N'est pas venu offrir l'encens (*hing hiang*) : Lo Kouang-tsin.

« Les membres ci-dessus qui ne sont pas venus soit pour le banquet, soit pour l'offrande de l'encens, doivent être pénalisés conformément à nos statuts.

« Note de Tchao T'ing-lin, 5e mois de l'an *chen* ... le 21e jour [4]. »

D'après les statuts d'une association de femmes de Touen-houang, fondée le 13 février 959, il était prévu que les jours de fête ainsi que le jour du 1er mois consacré à « l'établissement du bonheur » (*kien fou*) [5], chaque membre devait apporter des quantités déterminées d'huile, d'alcool et de farine. « Si quelque membre, ajoute le texte des statuts, dans notre association, ne tient pas compte des préséances, que ce soit dans les petites ou dans les grandes choses, s'il provoque des cris ou des disputes au moment des réunions et s'il ne veut pas obéir aux ordres de la présidente, tous les

[1] P. 3037. Le monastère Ta-pei n'apparaît que tardivement dans les manuscrits de Touen-houang. Aussi cette pièce date-t-elle peut-être de 930 ou de 990.

[2] *Tcho eul jen heou tao* 捉二人後到.

[3] Chaque membre devait faire en effet une marque en face de son nom ou inscrire à cette place le caractère *tche* 知 (« pris connaissance ») au moment où la circulaire passait entre ses mains.

[4] S. 1475, édité par Naba, *Shirin*, ibid.

[5] Il s'agit de la grande assemblée de printemps (*tch'ouen tso kiu-si*).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

membres se rendront à la porte [du monastère] et l'obligeront, pour le punir, à apporter une quantité d'alcool suffisante pour toute une fête, quantité qui sera partagée entre les autres membres de l'association. » Tout membre qui désirait se retirer de l'association devait être puni de trois coups de bambou [1].

Une autre pièce relative à la fondation d'un *chö* est signée par 13 membres, parmi lesquels le président (*chö-tchang*), l'administrateur (*chö-kouan*) et le secrétaire (*louche*) [2]. Elle est datée du 10e jour du 5e mois de l'an *kia-yin*, 3e année *k'ing-fou* (894 = 1re année *k'ien-hing*). L'association a pour but la création de liens d'amitié entre les membres et l'observance des rites, c'est-à-dire des cérémonies du deuil et de toutes les manifestations de piété filiale. Chacun, en déboursant peu, est assuré de procurer à ses proches un bel enterrement et il peut compter par surcroît sur l'aide de ses coassociés en toute circonstance. Les statuts prévoient l'importance des contributions dans chaque cas, la discipline à observer à l'intérieur de l'association (interdiction de s'enivrer et d'en venir aux mains) et les amendes infligées aux membres négligents [3].

* * *

Par l'intermédiaire des groupements religieux, c'est une participation intime du monde laïc à la vie du Saṃgha qui s'est instaurée. Un des principes fondamentaux du Mahāyāna veut que les profanes et les religieux fassent ensemble leur salut et ce principe trouve son expression concrète et vivante dans les associations laïco-religieuses. Non seulement la formation des *yi* et des *chö* bouddhiques est due le plus souvent à l'initiative des religieux, mais il n'y a guère d'associations qui ne comptent leur maître bouddhiste. Les associations du VIe siècle ont toutes des moines instructeurs qui portent le titre de *yi-che* 邑師 [4] et, à Touen-houang, des moines et des nonnes figurent parmi les membres des *chö* [5]. Le rôle de ces religieux ne se bornait pas à l'instruction de leurs associés laïcs : ils apportaient avec eux leur sainteté et l'efficacité de tous les actes pieux entrepris en commun se trouvait accrue par leur présence.

(1) L. Giles, *Six Centuries at Tun-huang*.

On voit par cet exemple que les principes traditionnels des *chö*, qui veulent que ce soit les chefs de famille qui y figurent comme membres, ont été modifiés par le bouddhisme. Les associations de femmes ne sont pas inconnues. Voici un autre texte d'une association, fondée par des femmes de charge d'un quartier de Touen-houang : P. 3489, statuts dressés le 14e jour du 1er mois de l'an *meou-tch'en*. En cas de mort d'un des parents d'un des membres, chacune devait apporter 0,1 *che* de farine. Les membres arrivés en retard aux rendez-vous étaient punis d'un *kio* d'alcool. Il semble, d'après les noms des associées, que certaines d'entre elles étaient des nonnes.

(2) Ce sont les « trois membres directeurs » (*san kouan*) qui figurent dans toutes les associations de Touen-houang. En plus de ces trois personnages, il est quelquefois fait mention d'un *chö-lao* (doyen de l'association).

(3) P. 3989.

(4) Cf. stèle de 554 (*Six monuments*, n° III) : association de 200 membres environ qui comporte deux *yi-che*, les bhikṣu Fa-kouo et Hai-ho.

(5) P. 2708 : 8 religieux et 10 laïcs; P. 3707 : 16 laïcs et 3 religieux; P. 5530 (18) : 38 laïcs et 2 religieux; P. 3889 : 35 laïcs et 1 religieux; P. 5529 (6) : 13 laïcs et 1 religieux; P. 5529 (11) : 15 laïcs et 1 religieux.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Dès l'origine, si les fidèles se lient à ces personnages doués de sainteté, c'est sans doute dans l'espoir qu'ils pourront profiter de leur aide dans les transmigrations à venir[1].

Banquets maigres, processions de statues en ville (*hing siang* 行像), récitations de sūtra (*tchouan king* 轉經), illuminations nocturnes (*jan teng* 然燈), tous ces actes de la vie bouddhique sont le fait d'une collaboration des fidèles et des moines. Le plus souvent, c'est au monastère, au lieu de culte particulier à l'association que sont célébrés les banquets. C'est au cours des fêtes, dans les sanctuaires, que se forment de nouveaux groupes et que sont rédigés leurs statuts. Un compte de monastère de Touen-houang porte cette dépense :

« 0,65 *che* de farine, 5 *ko* d'huile, 2,1 *che* de millet versés pour le vin de réconfort (*wo tsieou* 臥酒), dépense faite le 9e mois quand on a invité son Excellence K'ong Mou et quand on a reçu les gens de la nouvelle association et qu'on a dressé ses statuts (*k'an sin-chö-jen kien tsao chö t'iao* 看新社人兼造社條)[2]. »

A Touen-houang, plusieurs *chö* sans doute étaient en relations avec le même monastère et ils se trouvaient réunis dans son enceinte, en particulier au moment des trois grands banquets annuels[3]. Une dépense du monastère Tsing-t'ou[4] pour l'un de ces grands *tchai* est de 1,2 *che* de farine et de 41 *ko* d'huile destinés à la confection de galettes *peou-t'eou*[5] offertes aux moines et aux associations de fidèles (*chö*). M. Naba remarque[6] qu'en comptant 1 *ko* (0,001 *che*) de farine par galette et en admettant que chacun des invités consomme cinq galettes, l'assemblée devait être de 200 à 250 personnes[7]. Or, les religieux du monastère Tsing-t'ou étaient au nombre de 60 à 70. Il fallait donc que plusieurs associations de 20 à 40 membres aient participé à ces agapes.

La cohésion des groupements de fidèles et de moines est raffermie périodiquement par les banquets, les actes pieux accomplis en commun et par les services mutuels que se rendent les associés. Leur continuité est assurée par la foi jurée, par une convention et un système de sanctions auxquelles chacun a librement consenti de se soumettre. On entrevoit l'influence prépondérante que dut avoir dans l'histoire du bouddhisme en Chine cette institution aux formes et aux implications diverses. Les petits lieux de culte disséminés dans l'empire et que certains recensements évaluent à 40.000

(1) Une anecdote confirmerait cette suggestion : « L'épouse principale du roi de Kao-tch'ang (région de Turfân) voulut être liée par une parenté fictive avec le maître Hiuan-tsang (lors de son séjour forcé dans cette ville), de façon à ce que, dans ses existences successives, il l'aidât à se délivrer. » T. 2053, *Ta-ts'eu-ngen sseu san-tsang fa-che tchouan*, k. 1, p. 225 *b*.

(2) P. 2032, comptes de l'économe pour l'année (*tche-souei*) Houei-ngan.

(3) Ce sont les *tchai* des 1er, 5e et 9e mois. Ces mois sont ceux pendant lesquels il est interdit de faire boucherie et de pêcher. Cf. *T'ang lu chou yi*, k. 30, f. 10 *b*. Le *T'ang houei yao*, k. 41, décret du 15e jour du 10e mois de la 22e année *k'ai-yuan* (734), mentionne au contraire les 1er, 7e et 9e mois.

(4) P. 2049, 34e f. à partir de la fin du rouleau (dépense en huile) et 37e f. (dépense en farine). La réunion a lieu le 8e jour du 2e mois de la 1re année *tch'ang-hing* (930).

(5) Sur le *peou-t'eou* 餺飥, cf. *Ts'i min yao chou*, cité par le *Ts'eu-hai*, qui indique que cette galette est faite avec de la farine délayée et gonflée au levain.

(6) Naba, *Shirin*, XXIV, 3.

(7) D'après un renseignement fourni par P. 3231, il fallait cinq fois plus de farine pour faire un gâteau *hou* (*hou ping* 胡餅) que pour un *peou-t'eou*, soit environ 5 *ko* (3 décilitres) ce qui correspond à la ration d'un adulte au repas de midi.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

étaient les sanctuaires particuliers d'une multitude d'associations de caractère populaire.

« A ce que j'apprends, dit un décret impérial de 645 [1], on s'enfonce dans les forêts des montagnes pour y construire à l'écart des ermitages (*lan-jo*) et cela n'empêche pas qu'on y réunisse des assemblées nombreuses. On y va et on en vient sans se cacher. » Ce n'est pas sans raison que les moines passent aux yeux des dirigeants pour être des créateurs de « partis » ou de factions (*p'eng-tang* 朋 黨).

Grâce aux facilités que procurent les contributions de chacun et peut-être aussi grâce au caractère parfois secret de ces groupements, on s'explique que des communautés bouddhiques aient pu se maintenir en pleine forêt, dans des lieux difficilement accessibles et où on ne pouvait rien tirer du travail de la terre. Ce sont les contributions d'une association de fidèles qui permirent à Tche-ts'ong et à ses compagnons de rester dans les montagnes près de Yang-tcheou [2].

L'institution rend compte de la diffusion du bouddhisme dans les milieux populaires. Mais il apparaît aussi qu'elle a été un facteur de cohésion sociale aux VIe et VIIe siècles. Les associations que font connaître les inscriptions de stèles réunissaient, semble-t-il, gens du commun et grandes familles locales. Des associés dont les niveaux de vie étaient très différents ont pu collaborer aux mêmes actes pieux, bien que les pratiques soient en rapport avec les moyens de chacun : la contribution est plutôt le fait des classes pauvres, les luttes de dépenses celui des classes riches [3].

On trouverait d'ailleurs un écho des conceptions particulières aux associations de fidèles dans la pensée religieuse et dans les institutions de l'Église bouddhique en Chine :

« Supposons maintenant, dit le *Siang fa kiue yi king* [4], qu'un homme qui jouit de très grandes richesses pratique tout seul le don depuis sa naissance jusqu'à sa vieillesse. Son bonheur (*fou, puṇya*) sera bien mince et nullement comparable à celui d'une foule de gens qui, sans distinction de riches ou de pauvres, de nobles ou vilains, de religieux ou de laïcs, s'exhorteront mutuellement [au bien], où chacun donnera peu de richesses, mais qui, ensuite, s'étant réunis (*tsiu-tsi* 聚集) [5] dans un même lieu, décideront de faire don de ces biens aux pauvres, aux gens dans le dénuement, aux orphelins, aux vieillards, aux gens atteints de mal subit, aux grands malades, aux gens qui sont dans un danger imminent. Leurs mérites seront immenses. »

L'originalité de la théorie des Trésors inépuisables [6] fut sans doute d'étendre au monde entier des fidèles des conceptions et des pratiques qui sont issues des associations de fidèles. Comme les *chö*, le Trésor inépuisable joue un double rôle, écono-

(1) *Ts'ö fou yuan kouei*, k. 159, décret du jour *ki-wei* du 6e mois de la 19e année *k'ai-yuan*, f. 17 *b*. Cf. *T'ang houei yao*, k. 49, f. 6*b*-7*a*, et *T'ang ta tchao ling tsi*, k. 113.

(2) Ci-dessus, p. 255.

(3) On a vu, p. 205 et suiv., que les Trésors inépuisables étaient alimentés par les très riches offrandes des grandes familles de Tch'ang-ngan et par les impôts fixes et très modestes que versaient les gens du peuple.

(4) *Siang fa kiue yi king*, p. 1337 *b*.

(5) C'est le même terme qu'emploient les circulaires d'associations à Touen-houang pour désigner le rendez-vous des membres.

(6) Ci-dessus, p. 209 et suiv.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

mique et religieux. C'est une mutuelle fondée sur les contributions de chaque donateur. Mais l'idée d'une communion religieuse entre les fidèles sert de fondement à cette institution.

* * *

Le phénomène religieux s'est traduit par une prolifération de groupements nouveaux mais qui empruntent, pour l'essentiel, à des formes d'association autochtones. D'ailleurs, cette création ne s'est pas bornée aux sociétés religieuses : autour des lieux de culte se sont formées des communautés paysannes ou urbaines qui sont en rapport avec les moines et qui ont été plus ou moins intégrées au Saṃgha.

Les moines des monastères de Touen-houang offrent des banquets à leurs artisans lorsqu'ils ont terminé leurs travaux : c'est une façon de les récompenser de leur peine. Mais qui dira que ces banquets, auxquels les religieux participent eux-mêmes, ne sont pas en même temps des actes pieux destinés à marquer l'heureux achèvement de l'ouvrage et son inauguration?

On peut dire que dans la société chinoise d'avant les T'ang et jusque dans la première moitié de l'époque des T'ang, les rapports d'ordre purement commercial sont inconnus; on ne paie pas un dépendant pour son travail, on le *récompense* puisque aussi bien les relations qu'on entretient avec lui — qui sont celles de l'hôte et de l'invité — débordent le cadre étroit de l'économie. Ce sont des liens personnels, de caractère parfois quasi-familial, qui unissent les individus et les familles. Ceux que l'on nourrit (*yang* 養) sont les membres d'une famille artificielle dont l'extension peut être indéfinie. La puissance des monastères et des moines bouddhiques en Chine n'est pas spécifiquement religieuse, économique ou politique : elle a tous ces caractères à la fois et à des degrés divers.

Les théories mahâyânistes qui admettaient qu'on pût faire son salut dans le monde, qui reconnaissaient l'existence de Bodhisattva dans le monde (*tsai kia* 在家) à côté des Bodhisattva sortis du monde (*tch'ou kia* 出家), ont eu en Chine un immense succès : elles avaient leur fondement dans le concret, dans les associations de fidèles et de moines, dans les groupements de dépendants de monastères, dans les clientèles laïques des religieux. L'ordination de Bodhisattva (*p'ou-sa kiai* 菩薩戒) suffisait à rattacher les profanes au Saṃgha. Il suffisait aux laïcs de se lier aux religieux pour faire partie de la communauté bouddhique. Ainsi, la donnée première dans l'histoire du mouvement économique, ce sont ces phénomènes très généraux d'inféodation qui apparaissent à l'arrière-plan mais qui, seuls, tout compte fait, ont valeur explicative.

LES RICHES FIDÈLES

Comportements traditionnels.

C'est la richesse qui constitue en fin de compte, en Chine, à la période qui nous occupe, le critère social le plus net : entre la masse des pauvres gens et le groupe très restreint des familles riches, il y a une différence de niveau économique si accusée qu'on est admis à les opposer comme deux classes, quitte à souligner qu'il y a des

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

paysans plus aisés que les autres, qui possèdent quelques esclaves et des animaux de labour, et surtout que le groupe qu'on peut appeler, par commodité, celui des hautes classes est très peu homogène : il est formé des grandes familles des capitales et des préfectures, des parents de l'empereur, des hauts fonctionnaires, de la clientèle des grands et enfin des marchands enrichis. C'est un milieu urbain qui gravite autour du pouvoir central, et qui comprend ceux qui ont directement accès à la conduite des affaires, ceux qui en influencent la direction, tous ceux enfin qui vivent au contact ou sous la protection des puissants. A la richesse, il faut donc joindre un autre facteur : le pouvoir politique. Telle est l'image qu'on peut se faire de ce milieu qui est essentiellement celui de la cour des empereurs. C'est là sans doute un monde assez mêlé et où il est naturel que des tendances divergentes se fassent jour; même en se gardant de tout esprit de système, on est obligé d'y reconnaître certaines oppositions d'ordre général, à la fois morales et politiques.

On sait assez qu'il existe une classe de gardiens de l'orthodoxie, celle des lettrés, et on peut voir dans la tradition classique qu'ils s'efforcent de maintenir un ensemble de conceptions qui, sans être originales, ont le mérite de former un tout cohérent. Elles ont fait leurs preuves et restent, dans la gestion pratique des affaires, la seule méthode efficace de gouvernement. La cohésion des familles et des groupes villageois tient au respect des principes moraux et de la hiérarchie, la paix sociale tient à la prospérité économique : c'est vers ces problèmes concrets que sont orientées toutes les préoccupations des lettrés. De là sans doute le matérialisme foncier de cette tradition classique, la condamnation qu'elle porte sur les dépenses inutiles et l'éloge constant de l'austérité des mœurs qu'elle prête aux souverains de l'antiquité. La morale des lettrés est en rapport avec leurs soucis d'économistes et d'administrateurs.

A l'opposé, on peut ranger tous ceux qui n'ont pas été formés à cette discipline, tous ceux aussi qui n'ont pas de motifs particuliers pour être fidèles à ces bons principes : les membres de l'aristocratie impériale, les femmes surtout, et ceux que cette aristocratie favorise. Mais là aussi il n'est pas douteux qu'on trouve un courant traditionnel et dont le souvenir se perd dans l'histoire la plus ancienne de la Chine : une tradition de faste et de prestige, une politique qui vise au développement des clientèles et où les femmes, par lesquelles sont conclues les alliances et qui sont intéressées en même temps à l'acquisition de la puissance commerciale [1], jouent un rôle essentiel.

Si la doctrine des lettrés vise tout entière au maintien et à la consolidation du pouvoir légitime, on entrevoit au contraire les intentions subversives de ce courant « aristocratique » : la passion du luxe et du gain, l'attachement aux liens de parenté et, même, les préoccupations religieuses de certains milieux des hautes classes ont toujours, implicitement et à quelque degré, une signification politique.

Ce ne sont là, bien sûr, que des oppositions générales, des tendances. La psychologie individuelle, qui s'accommode des contraires, est toujours plus complexe. Mais il importe d'avoir reconnu ici ces traditions antithétiques : elles sont en rapport direct avec notre sujet, car ce n'est pas seulement sur le plan des convictions religieuses, qui ne fournissent jamais qu'une prise assez mince à l'analyse, que se pose le problème qui nous occupe. Les prolongements économiques et politiques du bouddhisme indique-

[1] Ci-dessous, p. 281.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

raient déjà à eux seuls que son assise est plus étendue et peut-être aussi plus profonde. Sans doute la foi bouddhique atteint-elle parfois ceux qui ont été élevés dans la tradition des lettrés, mais on peut dès maintenant souligner que ce n'est là que l'effet d'une contagion. Ce n'est pas chez eux que le bouddhisme a trouvé le terrain le plus favorable à son développement, mais chez les parents de l'empereur et chez ceux de leur entourage. Ainsi, une image qui se précisera à l'examen s'esquisse déjà : celle d'un clan de probouddhistes qu'unissent des goûts et des intérêts communs. Il est formé de femmes de la haute société, de familles riches et influentes, mais aussi d'hommes nouveaux et de gens de rien, marchands, esclaves, eunuques, moines, qui vivent à l'ombre des grands et qui entretiennent avec eux d'étroites relations.

On trouve dans le milieu « noble » un comportement qui semble être de tradition, des traits de psychologie collective qui s'imposent à tous et font paraître négligeable, en regard, la part des tempéraments individuels. Le goût des dépenses somptuaires, la prodigalité, la passion du faste sont un de ces traits généraux. Mais il s'allie avec d'autres : il est remarquable que la ferveur bouddhique s'accommode chez eux de cruauté. Le zèle qu'ils déploient dans les œuvres pieuses va à l'encontre des principes de compassion du bouddhisme. Les plus fervents adeptes du bouddhisme sont souvent des monstres.

« Fong Hi (le frère de l'impératrice Wen-ming, mort en 495), ne faisait guère preuve d'humanité dans son administration, mais il était bouddhiste. Il prit sur ses richesses personnelles pour fonder, dans toutes les régions, des tours votives et des sanctuaires. Il y en eut en tout 72. Il fit copier 16 exemplaires du canon bouddhique. Il invita à demeurer chez lui des śramaṇa de renom et il discutait tout le jour avec eux avec un zèle infatigable. Les dépenses qu'il fit aussi [pour leur entretien] furent immenses. Comme les stūpa et les monastères dont il commanda la construction se trouvaient sur de hautes montagnes ou dans des endroits escarpés, une foule d'hommes et de bœufs périrent à la tâche. Des moines l'adjurèrent de mettre un terme à ces constructions. Mais Fong Hi leur répondait : « Quand tout sera fini, on ne verra que les sanctuaires et on ne se doutera pas que tout cela a coûté la vie à des hommes et à des bêtes [1]. »

Il y a un type d'empereur bouddhiste et il concorde avec l'image traditionnelle que les lettrés se sont faite du mauvais souverain peu soucieux du bien-être de ses sujets, fastueux, accessible aux superstitions, cruel : image stéréotypée mais à laquelle certains semblent s'ingénier à ressembler. Kao Wei, le dernier empereur des Ts'i, de 565 à 577, en est un exemple caractéristique. Sa cour était peuplée de gens de rien qu'il combla de faveurs : esclaves, eunuques, marchands, musiciens, devins. On rapporte qu'il « fit percer la montagne à l'Ouest de Tsin-yang pour y faire sculpter une statue de Buddha colossale. Une nuit, 10.000 bassins d'huile furent allumés; leurs reflets illuminaient l'intérieur [de la grotte]. De plus il fit construire, pour sa concubine de second rang Hou, le monastère de la Grande Compassion (*Ta-ts'eu sseu*)... On y déploya une ingéniosité extrême et l'art le plus subtil; on y fit transporter des

(1) *Wei chou*, k. 87 chang, biogr. de Fong Hi. On peut même penser que ces morts sont des sacrifices nécessaires (le détail revient assez fréquemment). La fondation des lieux de culte est très souvent en rapport avec un sacrifice humain. Il faut une consécration. Cf. p. 234, les stūpa érigés après les suicides de moines.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

pierres et combler des sources. Les frais de main-d'œuvre se montèrent à des millions. Innombrables furent les hommes et les bœufs qui y périrent [1]. »

L'usurpatrice Wou Tsö-t'ien est connue dans l'histoire pour sa cruauté, son absence de scrupules, ses goûts de mégalomane et les faveurs dont elle combla le bouddhisme. On sait qu'elle projeta l'érection d'une immense statue, haute de 300 mètres, dans la banlieue de Lo-yang. Le temple bouddhique dont elle confia la construction à son amant, l'ancien marchand Sie Houai-yi, ordonné moine et anobli par elle, avait cinq étages et contenait une statue de 30 mètres de hauteur. On trouve chez elle une démesure qui est bien dans la tradition des tyrans, qui rejoint les tendances esthétiques du bouddhisme et qui se manifeste en toutes occasions. L'édifice du culte officiel, le Palais sacré (*ming-t'ang*) dont elle confia également l'exécution à Sie Houai-yi, était lui aussi gigantesque et luxueux; haut de près de 100 mètres, il avait, à son sommet, un dais surmonté d'un phénix en or et en pierres précieuses.

Il faut noter que la même passion de dépenses s'étend à la fois aux constructions profanes et aux bâtiments bouddhiques : « On édifie de grands monastères, on construit d'immenses hôtels particuliers » dit un rapport de 707 [2] et ces travaux entraînent la destruction de forêts entières et une œuvre gigantesque de terrassements. Le taoïsme bénéficie d'une ferveur égale : les mêmes princesses impériales, à la fin du VIIe siècle et au début du VIIIe font bâtir de luxueux monastères bouddhiques et taoïques.

Or, ce qui se cache sous le nom de bouddhisme, c'est souvent un regain de vieilles pratiques autochtones, toujours réprouvées par la morale des lettrés mais dont le caractère chinois n'est pas douteux. Le culte des morts prend souvent une forme extrême: les funérailles sont l'occasion d'un étalage de richesses par lequel s'expriment à la fois la piété des survivants et la munificence de la famille. La notoriété du défunt se mesure à la masse et au prix des présents de condoléances. Ce luxe et cette profusion ne sont pas précisément bouddhiques mais elles sont le fait des milieux les plus réceptifs à l'égard de la nouvelle religion; il y a des rapports étroits entre le mouvement bouddhique et la pratique très ancienne des enterrements somptuaires. Le renouveau de cette mode ruineuse coïncide, sous les T'ang, avec la période la plus florissante du bouddhisme (deuxième moitié du VIe siècle et début du VIIe siècle).

Li Yi-fou, le futur grand ministre de l'impératrice Wou, demanda, la 2e année *long-cho* (662), l'autorisation de transférer les corps de ses aïeux dans un nouveau tombeau creusé sur le tertre Yong-k'ang. « Quand on arriva au moment des funérailles, la procession des chars, des chevaux, des offrandes aux ancêtres et des banderoles mortuaires était ininterrompue depuis le pont de Pa jusqu'à San-yuan, soit sur une distance de 70 *li* (environ 35 kilomètres) [3]. »

L'eunuque Kao Li-che, sous le règne de Hiuan-tsong, fit des funérailles également

[1] *Pei Ts'i chou*, k. 8, f. 6 *b*; *Pei che*, k. 8, f. 8 *b*; trad. E. BALAZS, *Traité économique du Souei chou*, p. 209-210.

[2] Ci-dessus, p. 19.

[3] *Kieou t'ang chou*, k. 82, biogr. de Li Yi-fou.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

somptueuses à sa femme. Il y avait foule sur les routes et, depuis sa résidence jusqu'au tombeau, c'était une file continue de chars et de chevaux [1]. Or, ce n'est pas un hasard si Kao Li-che employa une bonne part de son immense fortune à la construction de monastères.

Hiuan-tsong, au début de son règne, s'efforça de réprimer ces pratiques si contraires aux principes d'économie des lettrés :

« Depuis la plus haute antiquité, dit un décret promulgué le jour *kia-yin* du 9e mois de la 2e année *k'ai-yuan* (714) [2], les souverains ont toujours mis en garde leurs sujets contre la pratique des enterrements somptuaires (*heou tsang*), car elle est inutile aux morts et funeste pour les patrimoines des vivants. Mais depuis les derniers empereurs (*kin tai*) [3], ces habitudes de prodigalité sont devenues générales. On s'imite l'un l'autre et on rivalise [dans le faste]. Si bien que, petit à petit, cela est devenu une coutume établie. Non seulement les gens dilapident leur patrimoine, mais un grand nombre en arrive à la misère totale... Aujourd'hui, on institue spécialement des terres et des jardins (*t'ien yuan*) [pour l'entretien des tombes et pour le culte des morts] et on appelle ces fondations *hia tchang* [4]. Quant aux objets funéraires [qu'on dépose dans les tombes?], on rivalise là-dessus en somptuosité et en luxe. »

A la même époque, Yao Tch'ong critique ainsi ces vains gaspillages [5] :

« Les gens qui se plaisent aux enterrements somptuaires manquent en général de bon sens. Certains sont influencés par la mode régnante et ne se préoccupent guère de l'au-delà; tous confondent prodigalité et piété filiale, sens de l'économie et avarice... Même les personnes les plus intelligentes et les gens d'esprit sont entraînés par la mode actuelle. » Mais, aussitôt et sans transition, Yao Tch'ong s'en prend aux bouddhistes et recommande pour lui-même un service funèbre avec *tchai* (repas et cérémonies bouddhiques) des plus modestes [6].

Il est probable qu'on a fait appel très tôt, dans les cérémonies en l'honneur des morts, aux services des religieux bouddhistes [7]. Et, d'une façon générale, les rapports entre le culte des défunts et le bouddhisme sont intimes : parmi les monastères et

(1) *Kieou t'ang chou*, k. 184, biogr. de Kao Li-che.

(2) *Ibid.*, k. 8.

(3) Il faut comprendre sans doute : depuis les règnes de Wou-heou, Tchong-tsong et Jouei-tsong.

(4) 下帳. Ce terme n'est pas relevé par les dictionnaires. Le mot *tchang* désigne peut-être la tente qui était dressée pour les cérémonies funéraires. Les fondations pieuses, à l'intérieur des communautés bouddhiques, ont sans doute servi de modèles à cette institution qui évoque le *hu'ong-hoả* 香火 vietnamien. Cf. DELOUSTAL, *La Justice dans l'Ancien Annam, BEFEO*, XI, p. 48. Sur le développement de ces chapelles privées sous les Song, ci-dessous, p. 296.

(5) *Kieou t'ang chou*, k. 96, biogr. de Yao Tch'ong.

(6) Cf. ci-dessus, p. 202.

(7) A la mort de l'empereur Hien-tsou des Wei du Nord (466-470), un certain Wang Hiuan-tche se livra à une vie d'ermite pauvre dans une cabane en dehors des remparts de sa préfecture. Vêtu d'herbes et se nourrissant de bouillies de légumes, il poussait des lamentations ininterrompues et bondissait à tout propos. Au centième jour [après la mort de l'empereur], il dépensa presque toute sa fortune pour organiser un banquet bouddhique de 400 personnes. Le jour anniversaire de la mort de Hien-tsou, il institua une nouvelle cérémonie à laquelle participèrent 100 moines. Ému par la piété dynastique de ce sujet, l'empereur Hiao-wen lui fit envoyer un complet blanc avec tunique et pantalons. *Wei chou*, k. 87. C'est une synthèse assez curieuse du rituel chinois du deuil et de pratiques bouddhiques que nous révèle ce texte.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

les chapelles fondés par les membres des hautes classes, il n'y en a guère qui n'aient été érigés au bénéfice de hauts personnages défunts : empereurs, membres de la famille impériale ou de grandes familles privées. Les lieux de culte bouddhiques ont toujours, à quelque degré, les fonctions d'édifices funéraires [1] et de sanctuaires familiaux [2]. L'orgueil familial, chez les membres des hautes classes, est le mobile le plus puissant des œuvres pieuses (*kong-tö*).

Les gens de l'époque à venir, dit le *Siang fa kiue yi king* [3], auront beau accumuler les œuvres pieuses, ils n'en recueilleront qu'une maigre rétribution. C'est qu'en effet, leurs bonnes actions n'auront pour principe que le désir de gloire ou d'avantages matériels, et la vanité. Ils voudront se surpasser les uns les autres. Ils négligeront de réparer les anciens monastères et préféreront en bâtir de nouveaux. Ils diront : « Ce ne sont pas mes ancêtres qui ont érigé ce monastère (*fei wo sien tsong so tsao* 非我先宗所造). Pourquoi donc le réparerais-je? » Et il y en aura encore qui, voyant d'autres gens se réunir pour accomplir des œuvres pies, ne penseront qu'à leur gloire personnelle et épuiseront les richesses de leur patrimoine en offrandes. Mais cela ne les empêchera pas, lorsqu'ils verront des pauvres et des orphelins, de les chasser en les injuriant, sans même leur donner une bouchée de subside.

Les critiques des lettrés sur le luxe des œuvres et des fondations pieuses ne laissent pas de doute sur la fonction essentielle de ces pratiques somptuaires. Elles assurent un prestige proprement mondain et actuel. Mais ce prestige doit rejaillir sur les défunts, car les ancêtres continuent à faire partie de la famille et restent associés à sa fortune.

En liaison avec ces pratiques de faste, c'est un problème particulier qui se pose : celui des rapports entre les moines et les riches familles de fidèles, celui de l'orientation même de ces cultes familiaux. Dans la mesure où le culte est ici strictement privé, il apparaît orienté vers la magie. « Le jour *jen-tseu* du 9e mois de la 9e année *wou-tö* (626), l'empereur T'ai-tsong décréta que les familles privées n'étaient pas autorisées à « établir des génies malins » (*li yao chen* 立妖神). » L'institution de cérémonies de caractère magique et de sacrifices contraires aux rites était entièrement défendue. A l'exception des procédés de divination classiques par l'écaille de tortue et par l'achillée, toutes les autres méthodes étaient défendues [4]. Les grandes familles avaient leur clientèle d'alchimistes et de magiciens. Les moines bouddhistes, dès le Ve siècle au moins, apparurent aux côtés de ces personnages traditionnels.

La 5e année *t'ai-p'ing tchen-kiun* (444), un jour *meou-chen*, l'empereur Che-tsou des Wei ordonna que « quiconque, prince, duc ou autre, entretenait en privé des śramaṇa ou des magiciens [5] devait les envoyer aux bureaux de l'administration impériale. Il était interdit de les cacher ». Ces śramaṇa qui pratiquaient la divination d'après

[1] C'est l'occasion de rappeler que les terrains de tombeaux et les lieux où se sont établis les monastères sont du même type. Ce sont des terrains accidentés et qui se détachent de l'ensemble des terres cultivées. Cf., ci-dessus, p. 115.

[2] Li Yuan, d'une famille de fervents bouddhistes, alla habiter les cellules du monastère Houei-lin, bâti sur l'ancienne propriété de campagne de son père (cf. *Kieou t'ang chou*, k. 187 *hia*, biogr. de Li Tch'eng) : on va au monastère de sa famille et non pas ailleurs.

[3] *Siang fa kiue yi king*, p. 1336 *a*.

[4] Cf. *Kieou t'ang chou*, k. 2.

[5] Ce décret cité dans *Wei chou*, k. 4, f. 2 *b*, fait également allusion à des « orfèvres en or et en argent », dans lesquels il faut voir sans doute des alchimistes.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

des « méthodes héritées des barbares d'Occident » devaient être mis à mort et la famille entière de ceux qui les cachaient devait être exterminée [1].

Un décret de la 2e année *k'ai-yuan* (714) interdit aux fonctionnaires d'entretenir chez eux une clientèle de moines et de nonnes bouddhistes ou taoïstes qui s'y livreraient à la divination. Si, ajoutait ce décret, une famille est dans l'obligation de faire instituer un banquet maigre (*tchai*), les religieux [appelés pour la circonstance] devront montrer leurs certificats et déclarer quel est le monastère où ils résident aux bureaux de l'administration. Ce n'est qu'à cette condition qu'ils pourront se rendre dans les familles et selon le nombre autorisé. Les policiers dépendant du tribunal des censeurs ont ordre de rechercher les contrevenants et de les punir [2].

Les cultes privés prennent plus d'extension à mesure que l'on s'élève dans la hiérarchie sociale. Il est admis que les impératrices et les princesses, les plus hauts personnages de la famille impériale aient leur clientèle de moines et de nonnes, leurs monastères et leurs chapelles. L'empereur Wou des Leang avait ses « moines familiaux [3] », les T'ang eurent leur « chapelle intérieure » (*nei tao-tch'ang*). Et il semble que certains monastères aient joué un rôle particulier et considérable. Lorsque Wou-ti des Leang décidait de faire le « sacrifice de sa personne » aux Trois Joyaux pour sauver l'empire des calamités, c'est toujours au monastère T'ong-t'ai qu'il se rendait. C'est au monastère Yao-kouang que les impératrices des Wei du Nord allaient se faire nonnes sur le tard. En 496, ce fut l'impératrice Fong qui quitta la Cour pour cette retraite [3]; en 515, l'impératrice Kao [4] et, en 528, peu de temps avant sa mort tragique, l'impératrice Hou [5].

L'intimité entre les membres de la famille impériale et certaines communautés bouddhiques est étroite et c'est un fait remarquable que les nonnes spécialement aient joué un rôle d'éducatrices. Ce sont elles qui fournissent parfois le gynécée en concubines et celles qui furent formées par les nonnes furent appelées à de brillants destins [6]. On en a deux exemples célèbres : celui de la concubine de l'empereur Siuan-wou des Wei (500-515), la future impératrice Hou dont l'influence politique fut si grande dans les premières années du VIe siècle et si favorable au bouddhisme, et celui de l'impératrice Wou Tsö-t'ien. Comme cette Hou, avec laquelle elle a tant de traits de caractère communs, l'usurpatrice Wou, la première impératrice en titre de l'histoire chinoise, fut élevée par les nonnes et elle ne quitta son monastère que pour entrer au gynécée de l'empereur T'ai-tsong. Yang Kien, lui-même, le futur empereur Wen des Souei, était né et avait passé son enfance dans un monastère de nonnes, de 541 à 552. Parallèlement à la formation classique des lettrés et en opposition avec elle, il existe donc une éducation bouddhique qui s'adresse spécialement aux femmes du gynécée impérial et dont les effets lointains sur la politique des empereurs ne sont guère douteux.

(1) *Wei chou*, k. 114, f. 4 *b*; k. 4, f. 2 *b*. Cf. WARE, p. 139 et n. 2.
(2) *Ts'ö fou yuan kouei*, k. 159, f. 11 *b*.
(3) *Fo ki*, k. 38, p. 355 *b*.
(4) *Ibid.*
(5) *Ibid.*, p. 356 *a*.
(6) On ne peut pas voir là l'effet du hasard. L'influence politique des moines et des nonnes, si elle est occulte et fondée sur un réseau de complicités, semble avoir été considérable et parfois décisive.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

A la suite d'un complot qui avait à sa tête le moine T'an-piao, l'empereur Hiao-wou des Song ordonna, la 2e année *ta-ming*, une épuration du monacat : « Ceux qui ne se conforment pas aux défenses du bouddhisme et ne vivent pas de façon ascétique, seront rendus à la vie laïque. » Mais certaines nonnes des monastères *qui avaient leurs entrées au gynécée* eurent des contacts avec les favorites et l'impératrice et cet ordre ne put finalement être mis à exécution [1].

Dans un de ses mémoires contre les moines bouddhistes, Fou Yi rapporte (vers 624) que, sous les Ts'i, Tchang-tsieou Tseu-t'o présenta une adresse à l'empereur dans laquelle il exposait que le trop grand nombre des monastères et des stūpa entraînait une vaine dépense de tissus et de métaux précieux. Mais ce fonctionnaire intègre fut calomnié à la suite d'entrevues que les moines eurent avec de grands ministres. De leur côté, des nonnes, qui avaient l'appui des favorites et des princesses, firent courir des insinuations perfides à son sujet. Si bien que Tchang-tsieou Tseu-t'o fut en fin de compte jeté en prison et exécuté sur la place publique [2].

On sait la triste fin du grand Han Yu dans les contrées malsaines de la Chine du Sud. Son mémoire sur le transfert de la relique du monastère Fa-men en fut la cause [3]. Il irrita l'empereur Hien-tsong qui, malgré les interventions de deux lettrés, P'ei Tou et Ts'ouei K'iun, en faveur de Han Yu, ne se laissa pas fléchir. Alors, dit-on, les esprits se montèrent contre l'auteur du mémoire, à tel point que les parents de l'empereur et les nobles (*kouo-ts'i tchou-kouei* 國戚諸貴) trouvèrent de nouveaux griefs pour l'accabler. Han Yu fut relégué comme préfet de Tch'ao-tcheou, dans l'actuel Kouang-tong [4].

La complicité des femmes de la Cour et, d'une façon générale, des parents de l'empereur, avec les religieux bouddhistes explique pourquoi tant de mesures qui s'imposaient à cause de la pléthore des moines et des nonnes, à cause des dépenses abusives qui étaient faites sous le prétexte de la foi bouddhique, furent rapportées et pourquoi tant de décrets de réforme qui figurent encore dans les histoires officielles ne furent en fait jamais appliqués. Or, il est à noter que ce sont les éléments les moins recommandables du monacat que les femmes et les grands personnages de la Cour défendent avec le plus de passion. C'est cette clientèle de religieux avec lesquels ils sont en relations intimes et qui servent le mieux leurs intérêts : moines magiciens, devins, trafiquants.

* * *

Incidences politiques.

L'intérêt que les grands personnages de la Cour portent aux moines répond à des goûts et à une foi religieuse dont on aurait tort de méconnaître la sincérité. Mais cette attitude peut avoir des implications politiques. Ceux qui ont des visées subversives doivent compter avec les moines : leur situation en marge de la société, les accès que certains d'entre eux ont à la Cour, les destinent à jouer un rôle d'espions et d'intermé-

[1] *Song chou*, k. 97, f. 10.
[2] *Kieou t'ang chou*, k. 97, biogr. de Fou Yi.
[3] Cf. ci-dessus, p. 231.
[4] *Kieou t'ang chou*, k. 160, biogr. de Han Yu.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

diaires indispensables dans tout complot bien monté. Les nonnes connaissent les secrets de la famille impériale et les dessous de la politique. Les communautés bouddhiques représentent une force économique qui n'est pas négligeable, mais les moines ont aussi des pouvoirs d'un autre ordre : leur connaissance des arts magiques, leurs dons de prophétie. Ce sont eux qui répandent dans le peuple des prédictions dangereuses pour la stabilité dynastique. Ces gens d'extraction vile apparaissent, en fin de compte, comme les meilleurs alliés de la haute noblesse.

La princesse T'ai-p'ing, au début du VIIIe siècle, avait pris pour amant un moine barbare du nom de Houei-fan. Ce moine était extrêmement riche et habile à servir les intérêts des puissants et des nobles (*chan che k'iuan kouei* 善事權貴). La princesse présenta une requête à l'empereur dans laquelle elle demandait que Houei-fan fût fait abbé du monastère Cheng-chan, promu au troisième degré de la carrière mandarinale et anobli comme duc. Il complota avec elle. En 713, l'empereur Hiuan-tsong, trouvant que l'affaire devenait dangereuse — cinq grands ministres étaient du complot — décida de faire périr les membres de cette faction, parmi lesquels figuraient Teou Houai-tcheng [1], Siao Tche-tchong [2] et Tch'en Hi. La princesse T'ai-p'ing se réfugia dans un monastère de montagne. Quand elle en sortit, au bout de quelques jours, elle fut autorisée, par faveur impériale, à se donner la mort chez elle [3].

Lorsque, au milieu du VIIe siècle, la princesse Kao-yang, se fit l'instigatrice d'un complot contre son frère, l'empereur Kao-tsong, elle fit appel aux moines bouddhistes Tche-hiu, un devin, et Houei-chan, « religieux qui pouvait voir les démons », ainsi qu'à deux moines taoïstes. Elle avait aussi parmi ses clients et ses complices l'eunuque Tch'en Hiuan-yun. En 652, le complot fut découvert et les conjurés exécutés [4].

C'est par tradition que certaines familles restent attachées au bouddhisme. C'est le cas des Siao, descendants de la branche qui régnait à l'époque des Leang dans la Chine du Sud et qui donnèrent à la Chine le plus bouddhiste de ses souverains d'origine chinoise, l'empereur Wou. C'est le cas également des descendants de la famille Yang, fondatrice de la dynastie des Souei. Ces branches dynastiques déchues gardent l'espoir de reprendre le pouvoir et elles entretiennent avec les moines des relations qui ne sont pas sans rapport avec ces visées subversives [5] :

Au cours de l'ère *t'ien-pao* (742-755), Yang Chen-k'in s'était acoquiné avec un moine défroqué (*houan-sou seng*) du nom de Che King-tchong. Ce Yang était, dit-on, très friand d'ouvrages de divination et on peut croire que Che King-tchong le conseillait dans ses choix. Le *che-yu-che* (directeur de la police) Wang Hong dit un jour au grand ministre Li Lin-fou : « Yang Chen-k'in est un descendant de la maison des Souei et il médite [sans doute] de restaurer cette dynastie. La preuve en est qu'il fait collection de livres de magie, se déplace très souvent avec des gens de mauvais aloi et tient des propos où il est question de présages fastes et néfastes relatifs à l'empire ». A la suite

(1) Neveu de Teou Tŏ-ming, apparenté à une branche utérine de la famille impériale. Biogr. au k. 183 du *Kieou t'ang chou*.

(2) Un protégé de Wou San-sseu qui était parent de l'impératrice Wou Tsŏ-t'ien. Biogr. *ibid.*, k. 92.

(3) *Kieou t'ang chou*, k. 183, appendice à la biogr. de Wou Tch'eng-sseu.

(4) *Sin t'ang chou*, k. 83, biogr. de la princesse Ho-p'ou.

(5) Cf. Tch'en Yin-k'o, *L'impératrice Wou et le bouddhisme*, in *Ac. Sinica*, V, 2, 1935.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

d'une perquisition, on trouva chez Yang Chen-k'in une cachette pleine d'ouvrages de divination [1].

Les craintes du pouvoir central sont justifiées : c'est sur la diffusion de présages et de théories messianiques que sont fondés bien des complots et des rébellions qui ont à leur tête des membres de l'aristocratie, des fonctionnaires autonomistes et des moines magiciens.

En 481, Tchang K'ieou, directeur de la bibliothèque impériale, et une centaine d'autres grands personnages recrutèrent une troupe d'esclaves. Ils avaient pour complice un moine du nom de Fa-sieou, qui excitait les gens du peuple au moyen de ses prophéties [2].

« Un moine de mauvaise conduite, nommé Fa-k'ing, à Ki-tcheou (sud du Tcheli actuel), fut expulsé par ses compagnons. Il s'en alla donc et se mit à faire des prophéties et à tenir des propos de magicien. Or, Li Kouei-po de Pou-hai avait entraîné dans une révolte les paysans de sa région. Sa troupe choisit Fa-k'ing pour chef. Fa-k'ing prit le titre de « Buddha du Grand Véhicule » et octroya à Li Kouei-po celui de « Bodhisattva du 10e stade, vainqueur de Māra le démon et roi des Han ». Ils détruisaient les monastères, égorgeaient les moines et les nonnes, brûlaient les écritures saintes et proclamaient qu'un nouveau Buddha était venu au monde et qu'il allait chasser tous les démons [3]. »

On sait assez le rôle joué par les prophéties dans l'avènement de l'impératrice Wou Tsö-t'ien. Des moines bouddhistes se chargèrent de cette forme de propagande et il faut croire qu'elle était très efficace [4].

M. Tsukamoto Z. a dressé la liste suivante des rébellions d'inspiration bouddhique aux Ve et VIe siècles, dans son *Shinabukkyōshikenkyū*, p. 247-285 :

402,	rébellion menée par	Tchang K'iao au Hopei;
473,	—	Houei-yin au Chansi;
481,	—	Fa-sieou au Chansi;
490,	—	Sseu-ma Houei-yu au Chantong;
509,	—	Lieou Houei-wang au Kansou;
510,	—	Kouang-sieou au Kansou;
514,	—	Seng-chao au Hopei;
515-517,	—	Fa-k'ing et Li Kouei-po au Hopei;
516-517,	—	Lieou King-houei au Hopei.

* * *

La présence de facteurs économiques dans ce contexte mi-religieux mi-politique n'est pas pour étonner. Les grandes familles empruntent volontiers aux moines et aux

[1] *Kieou t'ang chou*, k. 105, biogr. de Yang Chen-k'in.
[2] *Wei chou*, k. 7, chang, f. 7*a-b*.
[3] *Fo ki*, k. 38, p. 356 *a*, année 528. Cf. *Wei chou*, k. 9, f. 1 *a*, où cette rébellion est datée de 515. Le texte du *Fo ki* est inspiré par un passage de la biographie du prince Yao, *Wei chou*, k. 19, f. 2 *b*-3 *a*.
[4] Cf. Tch'en Yin-k'o, *art. cité*.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

monastères [1]. Mais il arrive aussi que les établissements bouddhiques soient, pour l'aristocratie locale, des lieux propices pour mettre leurs biens à l'abri. Ils servent d'entrepôts lors des rébellions :

Au moment de la révolte de Ko [2] Wou à Hing-tch'eng [3], l'empereur des Wei partit à la tête de ses troupes et vint camper à Tch'ang-ngan. « Comme les moines avaient semé du blé à l'intérieur de leurs monastères, les palefreniers impériaux y firent paître leurs chevaux. L'empereur entra pour admirer les bêtes et les religieux donnèrent à boire de l'alcool à son escorte. En pénétrant dans un magasin, ces gens virent une quantité considérable d'arcs, de flèches, de lances et de boucliers. L'empereur, auquel ils vinrent rapporter la chose, entra en fureur : « Voilà, dit-il, des objets qui ne conviennent guère à des religieux. Il faut qu'ils aient comploté avec Ko Wou et que leurs intentions soient bien criminelles! » Il ordonna donc à ses fonctionnaires de faire passer en jugement et de condamner tous les habitants des monastères. Au cours de perquisitions, on trouva quantité de liqueurs, d'alcool et d'objets divers. Ce que les gouverneurs et les gens riches des préfectures et des commanderies avaient entreposé dans ces monastères se comptait par myriades d'articles. Il y avait aussi des pièces creusées dans le sol où [les moines] se livraient à la débauche avec des femmes de la haute société [4]. »

Par delà ces complicités occasionnelles, il existe entre les riches familles et les moines une communauté d'intérêts. Ils possèdent les mêmes genres de biens, domaines avec jardins et vergers, moulins, boutiques de commerce, comptoirs de prêts sur gages, etc. De là sans doute une identité de vues générale même si, parfois, surgissent quelques motifs de heurt [5]. La rivalité économique n'exclut pas l'entraide et une entente tacite.

Le goût du faste, traditionnel chez les membres de l'aristocratie chinoise et qui répond chez leurs clients — gens de rien enrichis et qui doivent leur élévation sociale à l'appui des grands — à une mentalité de nouveaux riches, s'accorde avec un penchant très vif à la thésaurisation. Passion des trafics commerciaux, corruption, vénalité sont des traits caractéristiques des milieux probouddhistes.

Il a toujours existé, au cours de l'histoire du bouddhisme en Chine, une petite classe de moines corrompus et influents, souvent très riches, qui étaient en rapports intimes avec les membres de la famille impériale, avec les grandes familles et les fonctionnaires. Certains exercent une influence très étendue dans les préfectures, et l'administration locale est obligée de composer avec eux : c'est le cas des dignitaires du clergé bouddhique sous les Wei, à la fin du Ve siècle et au début du VIe siècle, *cha-men t'ong* et *wei-na* des bureaux du Saṃgha (*seng ts'ao*) enrichis par l'usure et par la gestion malhonnête du millet des *seng-k'i hou* [6]. Tao-yen, directeur des śramaṇa de Tsi-tcheou vers le milieu du VIe siècle, est un exemple typique de cette classe de religieux

(1) Ci-dessus, p. 168-169.

(2) Une note du *Fo ki*, k. 38, p. 334 *b*, indique que ce caractère qui est prononcé *ko* d'ordinaire doit être lu ici *ko*.

(3) Ville au Sud-Ouest de l'actuel Tchang-pou-hien au Chansi.

(4) Le caractère religieux de ces pratiques ne fait pas de doute et elles semblent avoir été assez répandues dans le bouddhisme d'inspiration chinoise.

(5) Cf. p. 115 et 140.

(6) Ci-dessus, p. 100.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

riches et puissants [1]. Le *Siu che chouo* [2] rapporte l'histoire d'un moine du nom de Kien-hiu qui, à partir de l'ère *tcheng-yuan* (785-804), s'était mis à rechercher influence et faveurs par le moyen de la corruption. Les fonctionnaires de la garnison, grassement payés par ses cadeaux, étaient à sa dévotion, si bien que personne n'osait l'assigner en justice. Cependant, sous Hien-tsong (806-820), Sie Ts'ouen-tch'eng, vice-président du tribunal des censeurs, parvint à obtenir sa mise à mort et la confiscation de ses biens.

Kong-tsong, qui fut prince régent de 428 à 451, est connu dans l'histoire des Wei du Nord pour être intervenu, après la réaction antibouddhique de 446 provoquée par la rébellion de Ko Wou [3], afin d'obtenir de l'empereur Che-tsou un adoucissement des mesures prises contre les moines et le bouddhisme. Vers la fin de la première moitié du ve siècle, les proches parents de l'empereur et l'entourage de ce prince — milieu dont on connaît les sympathies pour le bouddhisme — s'étaient mis à trafiquer. Kao Yun critiqua le mauvais exemple que donnaient ainsi les membres de la famille impériale : « Ils établissent, disait-il, des propriétés privées (*ing-li t'ien-yuan*), font des élevages de poules et de chiens et vont même jusqu'à trafiquer sur les marchés, disputant aux gens du peuple leur gagne-pain [4] ».

En 713, après le complot et le suicide de la princesse T'ai-p'ing, fille de Wou Tsö-t'ien et fervente bouddhiste elle aussi, on fit l'inventaire de ses biens. « Ses richesses étaient immenses. Les pièces rares étaient aussi nombreuses que dans le trésor impérial. Avant plusieurs années on ne serait pas parvenu à inventorier tout ce qu'elle possédait comme élevages de chevaux et de moutons, comme champs, comme jardins et comme boutiques de prêts sur gage (*tche k'ou*) [5]. Quant aux richesses du moine Houei-fan, son amant, elles s'élevaient aussi à plusieurs dizaines de myriades de ligatures [6]. »

L'eunuque Kao Li-che, célèbre pour son faste, était, lui aussi, immensément riche. Au Nord-Ouest de la capitale, il avait fait aménager le cours de la rivière Fong pour y faire construire un grand moulin à cinq roues qui pouvaient fonctionner toutes en même temps. On pouvait y moudre chaque jour 300 *hou* de céréales [7]. C'est aux largesses du même Kao Li-che que l'on devait la construction d'un grand monastère bouddhique du nom de Pao-cheou dans le quartier Lai-t'ing [8] et celle d'un monastère taoïste, le Houa-fong kouan, au quartier Hing-ning [9]. Lorsque la grande cloche du monastère Pao-cheou fut fondue, Kao Li-che organisa dans cet établissement une grande cérémonie bouddhique à laquelle il invita tous les hauts personnages de la Cour. Il imagina de faire payer 100 ligatures à tous ceux qui désiraient frapper un coup sur cette cloche. Il y en eut qui frappèrent jusqu'à 20 coups [et versèrent 2.000 ligatures à Kao Li-che] et personne ne descendit au-dessous de 10 coups [10].

(1) Ci-dessus, p. 178.
(2) *Siu che chouo*, k. 3, f. 10 *a-b*.
(3) Ci-dessus, p. 279.
(4) *Wei chou*, k. 48, biogr. de Kao Yun.
(5) Sur l'origine bouddhique de ces comptoirs, ci-dessus, p. 166.
(6) *Kieou t'ang chou*, k. 183, biogr. de Wou San-sseu.
(7) D'après le *T'ien kong k'ai wou*, les meules mues par l'eau pouvaient réduire en farine 6 *che* (*hou*) de céréales par jour. On voit donc l'importance de cette installation.
(8) Quartier de Tch'ang-ngan, à l'Est de la ville impériale.
(9) Quartier au Nord du palais Hing-k'ing, près des remparts de l'Est.
(10) *Kieou t'ang chou*, k. 84, biogr. de Kao Li-che.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

C'est principalement chez les femmes de l'aristocratie impériale, impératrices, princesses et concubines de haut rang que la passion des trafics est extrême. Leur puissance est avant tout fondée sur la richesse commerciale. Là encore, c'est une tradition persistante qu'on peut déceler [1]. Ce sont elles qui, dans ces milieux fastueux et cupides de la haute société chinoise, donnent le ton. Elles ont de plus, sur la politique impériale, une influence occulte mais décisive et elles trafiquent aussi de ce pouvoir.

« L'impératrice Wei obtenait tout ce qu'elle voulait de l'empereur Tchong-tsong (705-709). C'est chez elle que se faisaient toutes les promotions et toutes les dégradations de fonctionnaires. Les hôtels particuliers qu'elle fit construire ainsi que le monastère bouddhique Ngan-lo qu'elle érigea rivalisaient par leurs dimensions avec les ailes du palais impérial. Quant à l'art qu'on y avait déployé, il était encore supérieur [2]. »

L'influence des femmes de la Cour sur les empereurs leur permet de satisfaire leurs sympathies et leurs inimitiés personnelles mais aussi de s'enrichir en vendant les faveurs impériales. Les promotions et les titres de noblesse s'achètent chez elles et on a vu le trafic fructueux dont les autorisations impériales d'ordination furent l'objet. Le règne de l'impératrice Wou et l'époque qui sépare la fin de son règne de l'avènement de Hiuan-tsong (705-711), pendant laquelle les princesses furent tout puissantes, furent marqués par la corruption des mœurs politiques. Ce fut aussi une des époques les plus florissantes du bouddhisme. Le luxe et le nombre des constructions, l'accroissement du monacat en témoignent.

Les intérêts économiques et politiques des branches utérines, ceux des femmes, qui incarnent ces intérêts particuliers, ont été servis par le mouvement bouddhique. Il est significatif que les prophéties répandues par les moines bouddhistes au moment de l'avènement de Wou Tsö-t'ien aient toutes tendu à justifier cette usurpation du pouvoir suprême par une femme.

Dans la deuxième moitié du VIIIe siècle, sous les règnes de Sou-tsong et de Tai-tsong, les grands fonctionnaires probouddhistes sont aux places où ils peuvent être le plus utiles aux moines. Trois d'entre eux sont fort connus : Wang Tsin, qui appartenait à une famille où l'on devait être bouddhiste par tradition [3], l'eunuque Tou Hong-tsien et Yuan Tsai. Les décrets officiels promulgués en réponse aux requêtes du grand maître de *tantra* (doctrine mystique et magique) de l'époque, Amoghavajra (Pou-k'ong), sont toujours contresignés par ces trois personnages [4]. La carrière du

(1) Cf. GRANET, *La Féodalité chinoise*, p. 149 : « On peut... caractériser les mœurs chinoises (surtout, mais non pas uniquement dans l'antiquité), en disant que — si les hommes font corps avec la fortune patrimoniale et terrienne des parentèles agnatiques et des clientèles qui leur sont inféodées — les femmes, prédestinées par la règle exogamique à être *exportées*, sont, par essence, des *valeurs d'échange*, en même temps que *les principes de toute la circulation des valeurs* qui ne sont pas strictement patrimoniales et intransmissibles de domaine à domaine ». Cf. *ibid.*, les indications données par Granet sur les relations des femmes avec les grands marchands.

(2) *Kieou t'ang chou*, k. 183, biogr. de Wou San-sseu. Ces constructions trop luxueuses ont une signification politique : les lettrés ne manquent pas de les comparer à celles du Palais impérial. C'est un commencement d'usurpation.

(3) La mère des frères Wang était une bouddhiste convaincue et c'est elle sans doute qui leur avait transmis cette foi religieuse. Il y a des familles qui restent traditionnellement attachées au bouddhisme. Cf. ci-dessus, les Siao et les Yang, p. 277.

(4) Cf. *Pou-k'ong piao tche*, T. 2120.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

dernier, Yuan Tsai, n'est pas pour nous sans intérêt. C'est un homme nouveau. Ancien intendant des propriétés de la femme du prince de Ts'ao, une dame Yuan, il a adopté son nom de famille et, poussé sans doute par ses relations avec l'aristocratie, il entre dans la carrière administrative sous Sou-tsong. Il est l'ami de l'eunuque Li Fou-kouo, un fervent bouddhiste lui aussi qui « ne mangeait ni ail ni oignon ». En 777, Yuan Tsai est arrêté avec Wang Tsin et ils sont accusés, non sans motifs sans doute, de favoritisme et de concussion.

« Les frères de Wang Tsin, rapporte la biographie de ce grand fonctionnaire, honoraient le Buddha et ne mangeaient ni ail, ni oignon, ni viande. Wang Tsin, sur le tard, fut encore plus [bigot]. Avec Tou Hong-tsien, il fit des dons pour la construction de très nombreux monastères. Sa femme, la dame Li, étant morte, il fit don de son hôtel particulier du quartier Tao-cheng[1] pour qu'on en fît un monastère afin d'attirer sur elle la félicité. Il fit inscrire à l'entrée le nom de [l'ère] *pao-ying* (762). On ordonna 30 moines pour le service permanent de ce monastère. Chaque fois que des commissaires impériaux au commandement ou à la surveillance d'une région venaient à la Cour, Wang Tsin les retenaient pour les amener au Pao-ying sseu et leur faisait entendre qu'ils devaient donner quelque argent pour l'aider à l'embellir.

« Au commencement [de son règne], Tai-tsong (763-779) se plaisait aux sacrifices du culte chinois et il ne faisait guère cas du bouddhisme. Cependant, Yuan Tsai, Tou Hong-tsien et Wang Tsin aimaient à entretenir des communautés de moines. Un jour, Tai-tsong les interrogea sur la rétribution des œuvres pieuses. Yuan Tsai et ses acolytes en profitèrent pour l'instruire. A partir de ce moment, Tai-tsong honora le bouddhisme au plus haut point. Il ordonna une fois à plus de 100 moines de venir exposer au Palais des statues et des textes sacrés et de procéder à des récitations psalmodiées. Cette institution fut appelée « la chapelle intérieure ». La boisson et les mets de ces moines étaient abondants et d'une qualité excellente. Quand ils entraient ou sortaient, c'était avec des chevaux de l'écurie impériale. Toutes leurs dépenses étaient assurées par les greniers publics. Chaque fois que les tribus occidentales du Tibet faisaient une incursion, l'empereur ne manquait pas d'ordonner à des moines éminents de faire une récitation du *Jen wang king*[2] afin de repousser et de faire prisonniers ces pirates. Si, par bonheur, ils rebroussaient chemin, on ajoutait sans mesure aux présents et aux faveurs. Même les moines barbares recevaient des fonctions administratives effectives, jusqu'à celles de président de Cour (*k'ing*), de directeur (*kien*), [ou encore les titres] de duc de principauté apanagé ou de *t'ong-tsi* (fonctionnaire nouvellement introduit au Palais). Par leur influence à la cour, ils faisaient déplacer ducs et ministres. Ils leur disputaient le pouvoir et s'arrogeaient leur autorité, devenant de jour en jour plus insolents et plus rapaces... Les fonctionnaires étaient incapables de porter remède à cette situation. Bien que les moines se livrassent à des opérations frauduleuses et contraires aux bonnes mœurs, qu'ils fomentassent des troubles, malgré les meurtres qui se succédaient, Tai-tsong ne leur retira pas sa confiance. Il ordonna même, dans un édit, que les fonctionnaires de tout l'empire n'auraient pas le droit de frapper les moines et les nonnes. Et si, pour avoir vu Wang Tsin et les autres faire

[1] Quartier du Nord de Lo-yang, près de la porte Houei-ngan.
[2] T. 246, trad. d'Amoghavajra.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

des dons et fonder des monastères sans aucune mesure dans le faste et dans le luxe, on osait leur faire quelque représentation à ce sujet, ils trouvaient toujours une justification dans [la doctrine de] la rétribution [des œuvres pieuses] et considéraient que leurs actions méritoires étaient l'assurance d'un bonheur prolongé pour l'empire[1]. »

C'est par une juxtaposition de touches successives qu'on peut faire le portrait moral des milieux les plus favorables au bouddhisme. Mais il est clair que ces traits de psychologie, ces attitudes et ces goûts traditionnels forment un ensemble et qu'ils sont complémentaires. Les femmes de la famille impériale et leurs alliés, représentants d'une tradition opposée à celle des lettrés et d'intérêts politiques contraires à ceux du pouvoir légitime, apparaissent, en fin de compte, comme les promoteurs du mouvement religieux. C'est autour d'eux que gravite le monde des probouddhistes à la Cour.

On a affaire à une mode dont la puissance ne peut guère s'expliquer que par des motifs également puissants. Il est clair que la foi bouddhique, dans les milieux de la haute société où elle est la plus vive, a un contenu et des orientations qui permettent de la définir : elle n'est pas simple adhésion à une doctrine religieuse. Les actes pieux ont un contexte et c'est ce contexte qui nous renseigne sur leurs fonctions.

Beaucoup se ruinent en œuvres pieuses, mais — ce sont les textes eux-mêmes qui le soulignent — ces dépenses somptuaires sont faites par *rivalité* et par désir de gloire. Elles sont avant tout créatrices de prestige. Elles visent essentiellement à accroître la « fortune » privée des familles, à assurer, en même temps, le bonheur actuel des vivants et celui des défunts. Elles répondent à des pratiques coutumières propres à certains milieux et dont les origines remontent à une antiquité reculée. La somptuosité de l'art religieux venu de l'Ouest devait plaire à ces milieux où se perpétuait une tradition de faste. Sans doute, les empereurs, leur famille, l'empire lui-même sont-ils associés aux cultes familiaux et ils sont censés bénéficier de leurs effets favorables : le bouddhisme est, en même temps qu'une religion universelle, une religion impériale. Mais en quel sens? Elle est celle de la noblesse impériale bien plus que celle du pouvoir légitime. Elle trouve une sympathie particulière auprès des femmes, des membres des branches utérines et de leurs alliés. Son influence au contraire est bien faible sur ceux des empereurs qui comprirent que leur intérêt était de s'appuyer sur les lettrés pour faire pièce à la puissance de leur collatéraux et de leurs femmes. Et naturellement, les instruments et les tenants du pouvoir légitime, les lettrés eux-mêmes, ne lui accordent que ce qu'ils doivent à une mode régnante. C'est chez eux le plus souvent simple conformisme.

Il y a donc un clivage assez net dans les milieux qui gravitent autour de l'empereur. On peut dire, pour schématiser les choses, que le bouddhisme est la religion des femmes et des branches utérines et que les rites traditionnels du confucianisme représentent celle des agnats. Ce qui renforce cette opposition, c'est tout un ensemble de facteurs qui ne sont pas strictement religieux. Une tradition politique qui insiste sur la parcimonie et la répartition des richesses se heurte à un courant « aristocratique »

[1] *Kieou t'ang chou*, k. 118, biogr. de Wang Tsin. Cf. *Sin t'ang chou*, k. 145.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

dans lequel le faste, la thésaurisation et la puissance commerciale, la formation de clientèles apparaissent soit comme des indices de tendances subversives soit comme les moyens d'une politique personnelle.

* * *

Mais il faut sortir du cadre étroit qui est celui de la Cour impériale et considérer les implications de ce bouddhisme des hautes classes avec le bouddhisme populaire. Si la Cour est le lieu d'où émane, en principe, tout pouvoir politique, le centre où les rivalités d'influence sont le mieux sensibles, il est vrai aussi que ceux qui y résident gardent des attaches avec les régions dont ils sont originaires. Ils y ont leur fief et certaines familles ne laissent pas d'avoir, localement, en raison de leur richesse, de leur nom et de leur prestige, un pouvoir plus ou moins étendu. Il se trouve qu'il n'y a guère de famille influente qui n'ait d'assise territoriale, soit aux environs de la capitale, soit même dans des préfectures éloignées. Ces grandes familles fondent des sanctuaires. Elles se ruinent en œuvres pieuses. Quel est le lien entre ces activités religieuses et le pouvoir de fait qu'elles exercent? On soupçonne que cette influence et ces cultes ne sont pas sans rapports.

C'est l'occasion de revenir sur le caractère à demi privé et familial des fondations cultuelles. Certains petits lieux de culte, sanctuaires villageois et chapelles isolées, sont dus à la générosité de riches familles locales. A Touen-houang, des ermitages (*lan-jo*) portent le nom de familles privées : l'ermitage de la famille Tcheou, celui de la famille Lo, l'ermitage de Ngan Tsin-tseu. Mais il arrive aussi que les grandes familles aient leur sanctuaire privé ou leur autel à l'intérieur des lieux de culte. Un décret de 727, qui ordonnait la destruction des petits monastères et des chapelles dans les préfectures, fait allusion aux *kong-tö* (mérites) [1] que contenaient certains d'entre eux : ils devaient être « transférés dans les grands monastères voisins ». Le terme *kong-tö* reste ici énigmatique à moins qu'il ne désigne, de façon concrète, les objets de culte, les statues, contenus dans des niches qui appartenaient à des familles privées [2]. Cette circonstance expliquerait la conduite du sous-préfet de Sin-si, un certain Li Hiu, qui s'opposa par la violence à l'exécution de cet ordre impérial [3].

Après les laïcisations massives et les destructions de monastères décidées par l'empereur Wou-tsong des T'ang, on accorda, en 851, l'autorisation de reconstruire des sanctuaires bouddhiques dans les villages aux gens des hautes classes et du commun [4]. « Il ne faut pas que ce soit là un prétexte, dit l'auteur d'un mémoire au trône, pour que les fidèles cachent des gens de rien parmi les religieux. J'espère qu'on char-

[1] *Kong-tö* traduit le sanskrit *puṇya* : il s'applique en Chine à toutes les œuvres méritoires, fontes de statues, constructions, copie de textes sacrés, etc.

[2] Ce qui rend probable cette interprétation, c'est l'existence de chapelles privées qui portaient, à la même époque, le nom de *kong-tö yuan* (cours de mérites). Cf. ci-dessus, p. 39.

[3] Cf. ci-dessus, p. 42.

[4] *T'ang houei yao*, k. 49, f. 16 *b*-17 *b*, décret du 1er mois de la 5e année *ta-tchong* (851), autorisant les personnes de la noblesse et les roturiers de la capitale, des environs de la capitale et des préfectures à établir des sanctuaires bouddhiques dans les villages.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

gera les fonctionnaires d'exercer un contrôle vigilant sur les chapelles de villages (*ts'ouen-yi fo-t'ang*) [1]. »

Ces quelques indications montrent qu'on doit admettre deux modes de création de centres cultuels dans les campagnes et les petites villes : l'un est entièrement autonome, populaire, et on en a vu plus haut le principe, mais l'autre procède, chez les grands, du désir de s'assurer la perpétuité d'un culte familial. Or, on peut penser que ces fondations cultuelles remplissaient à la fois deux fonctions différentes. C'était, pour les familles fondatrices, des lieux de culte privés et, pour la paysannerie, les centres d'une vie religieuse commune. De là, une vie cultuelle qui réunit des classes opposées et qui apparaît comme le principe de la formation de liens nouveaux. On n'objectera pas que le phénomène est tardif : dès les débuts du bouddhisme en Chine, c'est en partie par l'entremise des grandes familles que la nouvelle religion a été introduite dans les campagnes. A la fin du IIe siècle, Tso Jong, qui gouvernait en proconsul l'ancien pays de Tch'ou, sur les confins actuels du Chantong et du Kiangsou, édifia un vaste temple bouddhique où il nourrissait gratuitement, les jours de fête, les paysans de la région :

« Tso Jong éleva un immense temple du Buddha (*fo-t'ou sseu*) et fit fondre, en cuivre, un personnage qu'on enduisit de dorure. Il l'habilla de soieries brodées. Il fit suspendre [au sommet de l'édifice] neuf séries de plats en cuivre et construisit en contre-bas un pavillon à double étage avec une route. Ce lieu pouvait bien contenir plus de trois mille personnes qui, toutes ensemble, récitaient des textes bouddhiques. Il fit paraître un édit par lequel il permettait à ceux qui avaient de l'inclination pour le bouddhisme, qu'ils fussent de la région ou des commanderies voisines, de venir recevoir la doctrine (*cheou tao*). Il les exempta de toutes leurs corvées pour les attirer. A la suite de cette mesure, les familles du peuple, qui, des environs ou de plus loin, se rendirent successivement à ce temple, furent au nombre de plus de cinq mille. A chaque fête de l'ondoiement du Buddha, Tso Jong organisait des banquets de vin et de nourriture. On recouvrait la route de nattes sur plusieurs dizaines de *li*. La dépense se montait à des sommes fabuleuses [2]. »

Il n'est pas douteux que les grandes familles associent à leurs cultes privés la paysannerie locale. Ce qu'on soupçonne ici, grâce aux témoignages de l'histoire, c'est une forme d'action politique qui est sans doute bien différente des formes modernes entièrement laïcisées. De cette liaison du religieux et du politique, on aurait d'ailleurs, jusqu'à une époque récente, des preuves éclatantes dans les révoltes paysannes. Que les grandes familles, fondatrices de monastères, de chapelles ou d'ermitages, aient eu recours à ces forces de cohésion sociale et d'agitation politique que sont les cultes et les doctrines religieuses, c'est là un fait important et dont il faut tenir compte dans une interprétation générale du mouvement bouddhique en Chine.

D'autre part, le caractère démagogique des grandes assemblées religieuses est manifeste : les principes de charité du bouddhisme y servent de prétexte à des libé-

(1) *T'ang houei yao*, ibid.
(2) *San kouo tche*, Wou, k. 4, f. 2. Cf. *Heou han chou*, biogr. de T'ao K'ien et *Fo ki*, k. 35, p. 331*b*.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

ralités intéressées. Les agapes instituées par Tso Jong l'indiquent déjà et un exemple plus tardif le confirme :

Sie Houai-yi, ce marchand de drogues de Lo-yang dont l'impératrice Wou Tsö-t'ien fit son amant et qui fut ordonné moine afin que ses allées et venues au Palais parussent moins suspectes, savait lui aussi avoir le geste large :

« Chaque fois qu'il organisait une « grande assemblée ouverte à tous » (*wou tchö ta houei*), il dépensait les sapèques par myriades de ligatures. Les hommes et les femmes s'assemblaient en foule et on versait à terre dix chariots pleins de sapèques qu'ils se disputaient à ramasser. On se piétinait et il y avait des morts [1]. »

On a d'ailleurs la chance d'avoir, sur cette association des gens du commun et des grandes familles dans les activités cultuelles, un témoignage direct : celui des groupements bouddhiques qui, au VIe siècle, portent le nom de *yi-yi* ou *yi-houei* [2]. Les classes sociales y apparaissent confondues : à côté d'un petit nombre de donateurs assez riches pour faire sculpter de grandes statues et pour fournir des offrandes importantes, il y a une foule de simples membres sans autre titre que celui de *yi-tseu* (gens du *yi*) et qui doit être formée de gens du commun. Les riches familles jouent, dans l'association un rôle de premier plan et accroissent leur prestige, dans les luttes de dépenses auxquelles elles se livrent, par l'étalage de leur richesse et de leur générosité. Les plus pauvres, cependant, devaient fournir de menues offrandes ou peut-être, comme les membres des associations populaires de Touen-houang, des cotisations fixes et assez modestes.

* * *

Il y a une concordance de fait entre les goûts des classes inférieures et la politique des grands dissipateurs, princesses avides de pouvoir, nobles et grands fonctionnaires autonomistes, usurpateurs comme l'impératrice Wou. Cette politique est d'ordre démagogique. Elle s'appuie sur les gens de rien, esclaves, eunuques, moines sans aveu, marchands. Poussés au premier rang, comblés d'honneurs et de richesses, ces personnages savent prouver leur attachement à leurs bienfaiteurs et servent au mieux leurs intérêts. Le bouddhisme est à sa place dans ce contexte : du faste des lieux de culte et des fêtes, la haute noblesse et ses créatures tirent une partie de leur prestige auprès des humbles. Enfin, la paysannerie a, dans sa condition misérable, une prédilection pour les arts magiques, les prophéties et les théories messianiques : goût qu'on retrouve chez les grands et que certains flattent dans le peuple à des fins intéressées.

Il est sans doute difficile de faire la part des goûts et des intérêts dans l'attitude des milieux de la haute société chinoise acquis au bouddhisme. Il y eut chez eux, à l'origine, une ferveur qui n'est pas douteuse, mais aussi une certaine objectivité à l'égard du phénomène religieux, un détachement qui a été en s'accentuant au cours des siècles. Il est sûr que le bouddhisme n'a rien gagné à cette collusion avec les grands.

[1] *Tseu tche t'ong kien*, k. 205, T'ang ki 21, 1re année *t'ien-ts'ö wan-souei* (695).

[2] Cf. p. 254 et 264.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Les plus fidèles soutiens du bouddhisme ont été en même temps les principaux responsables de sa corruption. Ce sont eux qui, les premiers, ont vu dans le mouvement religieux une source d'influence et de profits.

LES DIRIGEANTS

La position des rationalistes.

Courants bouddhiques populaire et aristocratique se rejoignent et expliquent, dans son ensemble, le développement du bouddhisme et son succès. Le mouvement religieux apparaît comme l'expression d'aspirations diverses qui ne sont pas seulement d'ordre religieux et qui sont satisfaites, toutes ensemble, par le bouddhisme. Il reste à faire état d'un troisième courant, celui des lettrés — on pourrait dire : des milieux dirigeants, car les besoins d'un État constitué, dont le pouvoir s'est déjà affermi, présentent une certaine constance : ces besoins sont en rapport avec un désir général de stabilité politique et ce sont les lettrés qui sont le plus capables de les satisfaire. Ils connaissent des recettes éprouvées et dont le prestige tient à l'antiquité qu'on leur attribue. Il importe de voir quels sont les motifs particuliers et d'opposition et de faveur de ces soutiens du pouvoir légitime à l'égard du mouvement bouddhique, puisque aussi bien leur action en a freiné le développement et semble même l'avoir définitivement compromis à partir du milieu du IXe siècle. D'autre part, dans la mesure où cette action lui a été favorable, elle a orienté le bouddhisme dans une direction définie.

On rappellera brièvement quelles furent les principales répressions antibouddhiques. On a eu l'occasion de les mentionner au passage : celle qui suivit l'affaire des moines de Tch'ang-ngan en 446 [1] et celle de 574 et des années suivantes [2] qui eurent toutes deux des effets limités parce qu'elles ne se sont étendues qu'à la Chine du Nord; enfin, la plus célèbre et la plus efficace, celle de l'ère *houei-tch'ang* (841-846) [3] et la dernière en date, celle de 955 [4]. Si les causes immédiates en ont été diverses, il faut reconnaître en revanche que ces répressions se présentent toutes comme des mesures d'assainissement économique et politique. Elles apparaissent comme des efforts brutaux du pouvoir en place pour reprendre en main une situation dont il avait perdu le contrôle. Il est vrai qu'elles font figure de persécutions et la vigueur avec laquelle on pourchassa les moines, l'entrain sacrilège qu'on mit à détruire les sanctuaires semblent justifier la thèse soutenue par de Groot [5] : c'est par esprit sectaire et pour des raisons d'ordre doctrinal que les lettrés auraient persécuté le bouddhisme. Cependant, cette brutalité tient aux mœurs politiques et aux méthodes de gouvernement. On n'agit pas autrement à l'égard de rebelles et il apparaît, à l'analyse, que les motifs spécifiquement religieux et doctrinaux, bien loin d'aller à l'encontre du bouddhisme, ont joué en sa faveur.

(1) Ci-dessus, p. 279.
(2) Ci-dessus, p. 35, n. 4.
(3) Ci-dessus, p. 21, 42.
(4) Ci-dessus, p. 21.
(5) De Groot, *Sectarianism and religious persecution.*

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Il va de soi que ceux qui ont été élevés dans la tradition classique ne sauraient être de fervents bouddhistes. Leur rationalisme les retient d'adopter les croyances et les superstitions répandues. A l'opposé, les femmes de la noblesse et des grandes familles, les hommes nouveaux et les gens du peuple n'ont pas contre la foi religieuse une telle protection. Ils sont plus réceptifs au bouddhisme. Mais il y a de plus, chez les lettrés, une austérité de principe, un goût de la mesure et de l'épargne qui leur font réprouver les dépenses somptuaires.

« Le *yu-che-wei* Li Pieou et Tch'ang King, le préfet de Yeou-tcheou, dit Yang Hiuan-tche dans sa description de Lo-yang au VIe siècle [1], étaient issus de familles confucéennes : leurs résidences étaient simples et modestes. Au contraire, Tchang Louen, le directeur de l'agriculture, était extrêmement fastueux et prodigue. » Ses jardins et son parc étaient célèbres pour l'art avec lequel y étaient imités les accidents de la nature, rochers, montagnes et courants d'eau.

La tradition classique qui se maintient à l'intérieur de certaines familles des hautes classes va donc nécessairement à l'encontre d'un mouvement religieux dont les tendances les plus manifestes sont au faste et à la dépense.

« Que les moines et les nonnes, dit Fou Yi en 624 [2], s'habillent de toile [et non plus de soie] et qu'ils rognent sur les dépenses de leurs banquets (*tchai*). Alors, les cultures de vers à soie ne seront plus détruites abusivement et les pauvres ne souffriront plus de la faim. » Ce Fou Yi, chez lequel les moines bouddhistes ont prétendu voir un taoïste attaché à leur perte, ne fait pas état de ses convictions religieuses dans ses mémoires contre le bouddhisme : sa position est celle de tout bon lettré, dévoué à la dynastie et soucieux seulement du rendement des impôts et du bien-être général. Cette attitude, dans laquelle les préoccupations économiques ont la première place, explique que l'hostilité des lettrés soit dirigée avant tout contre les pratiques religieuses des fidèles, contre les dépenses somptuaires et contre le luxe de l'Église bouddhique. Mais, ce sont aussi les tendances subversives du mouvement religieux qui inquiètent les lettrés. Il est significatif que la grande répression de l'ère *houei-tch'ang*, au milieu du IXe siècle, ait été précédée par une réaction des tenants du pouvoir légitime contre le clan des eunuques et des grands fonctionnaires probouddhistes : au 11e mois de la 14e année *ta-li* (779), peu de temps après l'avènement de Tö-tsong, Yuan Tsai reçoit l'ordre de se suicider et Wang Tsin est envoyé en exil la même année. En 780, les fonctions de « commissaires aux œuvres pieuses de l'intérieur et de l'extérieur » (*nei wai kong-tö che*) — postes qui étaient occupés depuis leur création par des eunuques — sont supprimées sur proposition d'un lettré, Lieou Tch'ong-kiun. C'est, à la Cour même, le spectacle donné par les moines du Palais impérial, l'arrogance des eunuques, les gaspillages effrénés des grands dévots, qui suscitent l'hostilité des lettrés au bouddhisme : mais c'est aussi une lutte d'influence politique qu'on distingue à l'arrière-plan.

Il y a sans doute une part de tactique dans le rappel constant que font les lettrés des principes moraux du bouddhisme : il ne faut pas heurter de front des convictions

[1] *K'ie-lan*, k. 2, p. 1007 *b*.
[2] *Kouang hong*, k. 7, p. 134 *c*.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

trop passionnées. On sait à quoi mènent les attaques contre le clan des moines de Cour et des femmes du gynécée [1] et les revirements de l'empereur sont toujours à craindre. Il y a là aussi désir de se conformer aux mœurs régnantes. Mais on reconnaît, même chez les opposants les plus courageux, une adhésion de principe aux doctrines de la nouvelle religion : ils y retrouvent un écho des règles morales qui leur ont été inculquées. De là, une interprétation confucianiste du bouddhisme qui, dans les domaines de l'économie, de la morale et de la religion, va dans le même sens que la tradition officielle.

La charité bouddhique n'est qu'une autre forme de l'humanitarisme (*houei* 惠) à fins politiques des souverains. Dans un texte qui passe pour avoir été récité par l'empereur Wou-ti des Tch'en (557-559), lors d'une grande assemblée bouddhique, figure cette phrase révélatrice de cette synthèse des notions chinoises et bouddhiques : « Se vaincre soi-même dans l'intérêt d'autrui, c'est [le propre de] la vertu constante de l'homme de bien (*kiun-tseu*), mais c'est aussi la règle primordiale des Bodhisattva [2]. »

Lorsque l'impératrice Wou Tsö-t'ien décida de faire construire une statue colossale de 300 mètres de haut au remblai du *sseu-ma* Po, dans la banlieue de Lo-yang, ce projet suscita de vives réactions dans les milieux lettrés. Tchang T'ing-houei rappela que « la règle de conduite des Bodhisattva est de faire le bonheur de tous les êtres... Ainsi, disait-il, si on envisage les choses sous leur aspect contingent et politique (*yi che tcheng louen tche* 以勢政論之), il faut d'abord que les trésors publics, aux frontières et dans l'empire, soient bien garnis, afin que les forces humaines soient entretenues et, pour parler selon la doctrine bouddhique, il faut soulager les êtres de leurs souffrances, les sauver du danger, annihiler le phénoménal (*siang, nimitta*) et exalter l'incomposé (*wou wei, asaṃskṛta* [3]) [4]. »

« Pour mettre entièrement en pratique les principes du bouddhisme, dit Yao Tch'ong [5], il suffit d'être juste, indulgent et charitable; il suffit de faire le bien et d'éviter le mal. Pourquoi se complaire dans des fables (*siao chouo*) et se laisser abuser par les moines? Pourquoi prendre pour argent comptant de pures allégories, faire copier des sūtra, faire fondre des statues, se ruiner, dilapider son patrimoine, aller même jusqu'à faire le sacrifice de sa vie et ne rien regretter? Voilà vraiment le comble de l'aberration! »

A en croire ces lettrés, si les tendances effectives du bouddhisme en Chine mènent à des dépenses inutiles et ruineuses, contraires à la charité, nuisibles au bien-être de tous, c'est la conséquence d'une incompréhension trop répandue de ses vrais principes.

« J'ai appris, dit Sin T'i-feou [6], que le bouddhisme considérait comme fondamentale la pureté et comme essentielle la charité. Aussi cette doctrine doit-elle se traduire en actes par des secours portés aux êtres (*tsi wou*) et elle ne doit pas sacrifier les hommes à la recherche du profit (*li*). Elle doit viser à l'abnégation afin de maintenir

(1) Ci-dessus, p. 276.

(2) *Kouang hong*, k. 28, p. 335 *a*.

(3) Il ne faut pas s'attacher au phénoménal, c'est-à-dire à un vain étalage de luxe. Interprétation rationaliste d'une doctrine idéaliste.

(4) *T'ang houei yao*, k. 49, f. 2 *a*. Ce projet de Wou heou suscita d'autres critiques célèbres : celles de Ti Jen-kie (*ibid.* f. 1 *a*) et de Li K'iao (f. 1 *b*).

(5) *Kieou t'ang chou*, k. 96, biogr. de Yao Tch'ong (fin). Mémoire de 714.

(6) *T'ang houei yao*, k. 48, f. 11 *a*-12 *b*. Mémoire de 711.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

chez les hommes le naturel (*tchen*) et non pas s'attacher à une ornementation toute extérieure qui est la ruine de ses principes. Cependant, pendant les trois saisons [de travaux agricoles], on perce des montagnes et on creuse le sol : c'est nuire à la vie[1]... On épuise les trésors et on vide les magasins : c'est nuire aux hommes... Je considère, disait encore Sin T'i-feou, que si l'on restreignait les dépenses de joaillerie pour aider les pauvres et les déshérités, ce serait agir conformément à l'esprit même du bouddhisme. Si on mettait un terme aux travaux exténuants de terrassement afin de laisser intacts les insectes, ce serait conforme aux principes de générosité du bouddhisme. Si on arrêtait les dépenses de construction pour approvisionner les [soldats des] marches, ce serait se conformer à la politique efficace de T'ang et de Wou wang. »

Les distributions gratuites de secours auxquelles procèdent parfois les moines en temps de disette sont bien vues des dirigeants : elles freinent cette instabilité de la population paysanne qui est, pour les dynasties, un des plus grands dangers qu'elles puissent courir.

Mais c'est encore l'action moralisatrice des moines dans les campagnes qui est considérée avec faveur. Les fêtes traditionnelles de la paysannerie sont l'occasion de beuveries, d'excès alimentaires et d'un dévergondage qui choquent ceux qui ont été élevés dans les rites. Or, les moines bouddhistes, ceux du moins qui ont quelque connaissance de leur religion, s'efforcent d'introduire un peu de retenue dans ces manifestations outrancières. Leur premier soin est d'amener les paysans à renoncer aux sacrifices sanglants et de mettre un terme aux beuveries de ces kermesses villageoises[2]. Le bouddhisme, en interdisant le meurtre des animaux, allait dans le même sens que la tradition morale des lettrés. Et, par suite de la diffusion des doctrines bouddhiques, le pouvoir impérial a condamné les sacrifices d'animaux dans les réunions paysannes sur les autels du dieu du sol. Il a institué des mois pendant lesquels il était interdit de faire boucherie.

« Aux dix jours de *tchai* (banquet végétarien des bouddhistes) de chaque mois, il n'est pas permis d'abattre des animaux. Cependant, dans les villages, il y a très souvent des associations privées du dieu du sol (*sseu chö*) qui tuent des bêtes pour subvenir aux besoins de leurs banquets. Voilà ce que les gens de bien ne sauraient tolérer. Il faut mettre pour toujours un terme à cette pratique[3]. »

Un décret de l'empereur T'ai-tsong des Wei du Nord (409-423) recommande aux śramaṇa d'instruire et de guider les laïcs du peuple » (*fou-tao min-sou*)[4]. En 453, Wen-tch'eng ti fixe par décret le nombre de religieux à ordonner chaque année et il ajoute : « Ces religieux seront assez nombreux pour avoir une bonne influence morale et pour répandre la doctrine des « aires de bodhi » (des lieux de culte bouddhiques,

[1] Il y a contradiction entre les pratiques religieuses — les constructions — et le principe de non nuisance du bouddhisme. Le thème est souvent repris par les lettrés. Yu Yuan, sous Ming-ti des Song, représenta un jour à l'empereur qui avait fait construire un luxueux monastère, qu'en creusant le sol on avait tué des fourmis et qu'en fabriquant des tuiles et des briques on avait brûlé des insectes. Des corvées exténuantes avaient fait souffrir les gens du peuple et ils en étaient réduits à vendre leurs femmes et à faire le commerce de leurs enfants. Leurs lamentations emplissaient les chemins. *Kouang hong*, k. 6, p. 127*c*.

[2] Ci-dessus, p. 246.

[3] *Ts'iuan t'ang wen*, k. 39.

[4] *Che lao tche*, f. 3 *a*. Cf. *Kouang hong*, k. 2, p. 102 *a*.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

tao-tch'ang) [1] ». Un décret de 472 accorde des laissez-passer aux moines qui allaient dans le peuple « pour le convertir », c'est-à-dire pour lui inculquer les principes fondamentaux de la morale bouddhique [2].

« Je pense, déclarait l'empereur Hiuan-tsong en 731, à ces mœurs qui se sont répandues en Chine et qui portent une grave atteinte à l'ordre suprême. On se sacrifie entièrement pour se procurer de bonnes conditions de renaissance; on dépense tout ce qu'on possède pour se créer du bonheur. Mais avant que les effets futurs de ces œuvres pies se soient fait sentir, les patrimoines présents sont dilapidés. Voilà une mode bien fâcheuse et pourtant les gens ne se repentent pas de leurs actes. Les sots, les simples d'esprit tombent ainsi sous le coup des punitions impériales. De nos jours, avec nos moines, cette folie n'a fait qu'empirer. Avec leurs prêches publics sur les causes et conditions (*yin-yuan kiang-chouo*) [3], ils troublent les esprits dans les villages. Leur cupidité est sans bornes; ils ne s'occupent qu'à amasser les richesses. Alors que les gués et les ponts se détériorent, leur religion qui n'est d'aucune utilité pour les hommes prospère en toute tranquillité. Ce sont les vers rongeurs des laïcs. Certains sont assez puissants pour aller [sans être inquiétés] de préfecture en sous-préfecture. Certains font la tournée des villages et des cantons et s'y livrent à une propagande effrénée. Ils réunissent des foules [d'auditeurs]. Ils logent même parfois à demeure [chez les laïcs]. A partir de maintenant, tout cela est interdit, sauf dans le cas où les religieux prêchent sur la discipline (*kiang lu*) [4]. »

La restriction finale est significative : ce n'est pas au bouddhisme en tant que doctrine qu'on en a dans les milieux dirigeants, ce n'est pas aux interdits qui forment la base de sa morale : ne pas tuer, ne pas voler, ne pas commettre d'adultère, ne pas mentir, ne pas s'enivrer. Il n'y avait rien non plus, dans la partie positive de cette morale — charité et compassion — qui allât à l'encontre des préceptes traditionnels. Ce que les lettrés réprouvent, c'est l'application abusive qui est faite de la théorie de la fructification des actes. Ce sont les dévouements personnels et les sacrifices de fortunes. Ce sont aussi les pratiques et les doctrines hétérodoxes qui se répandent dans le peuple à la faveur du mouvement bouddhique, car elles sont dangereuses pour la morale et la tranquillité des campagnes.

* * *

Pragmatisme religieux.

La tendance apparaît donc clairement, chez les lettrés, à utiliser le bouddhisme à des fins qui leur sont propres. Œuvres charitables, propagande morale, effort des sectes réformistes à l'austérité concordent avec les vues traditionnelles des lettrés et, dans la mesure où il est orthodoxe et réglementé, le bouddhisme apporte son soutien à l'action du pouvoir légitime. Mais c'est aussi une aide d'ordre religieux que les diri-

[1] *Ibid.*, f. 5 *a*.

[2] Cf. ci-dessus, p. 37.

[3] Il s'agit de cette littérature de contes bouddhiques en langue vulgaire que nous ont révélée les manuscrits de Touen-houang. C'est ici sans doute une des premières mentions qu'on en ait dans les textes historiques.

[4] *Ts'ö fou yuan kouei*, k. 159 17 *a*.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

geants attendent des moines et des forces surnaturelles que met en jeu le culte bouddhique. Le bouddhisme a sa place dans les cérémonies religieuses de la Cour[1] et c'est ce qui explique pourquoi il n'a jamais été entièrement et radicalement proscrit. C'est au même titre que les rites d'origine chinoise que le culte bouddhique sert au maintien de la dynastie. Les communautés officielles sont chargées de célébrer les anniversaires impériaux et des cérémonies en faveur de l'empire. Le but des lettrés n'est pas de proscrire le bouddhisme, mais de réduire le nombre des monastères et des moines aux effectifs strictement indispensables pour assurer la célébration du culte officiel.

Après avoir décidé « d'abolir partout le bouddhisme et le taoïsme », l'empereur Wou des Tcheou, au 6e mois de la 3e année *kien-tö* (574), déclara que les religieux éminents, qui avaient sans doute été épargnés par les mesures de répression, seraient transformés en lettrés officiels, au nombre de 120. L'ambition de Wou-ti était sans doute d'intégrer entièrement bouddhisme et taoïsme à l'organisation politique de l'État. Un dénommé Tao-ngan qu'on voulut ainsi « fonctionnariser » fit la grève de la faim et se laissa mourir en signe de protestation[2].

Mais, c'est la seule occasion où l'on ait poussé le sacrilège aussi loin.

« A la fin de l'ère *ta-li* (766-779), P'eng-yen fut nommé secrétaire auxiliaire du bureau des condamnés. A ce moment, le commissaire impérial à la surveillance de Tong-tch'ouan, dans le district de Kien-nan[3], Li Chou-ming, exposa à l'empereur l'inutilité du bouddhisme dans les circonstances où on se trouvait et lui demanda de faire procéder à une épuration (*tch'eng-t'ai* 澄汰) dans les monastères bouddhiques et taoïques de Tong-tch'ouan[4]. Il demandait en même temps qu'on établît deux classes [de monastères]. Dans les établissements bouddhiques de première classe, on ne garderait que 21 religieux, et 14 religieux dans les établissements taoïques de la même classe. Les établissements de seconde classe verraient le nombre de leurs religieux réduit à sept personnes. On choisirait toujours avec soin ceux qui auraient une conduite exemplaire et les autres seraient rendus à la vie laïque. Les ermitages (*lan-jo*) et les petits lieux de culte (*tao-tch'ang*) qui étaient dépourvus de nom [officiel] (*wou ming*) seraient tous détruits. Tö-tsong déclara que ce projet méritait d'être appliqué comme règle générale à tout l'empire et non pas seulement au district de Kien-nan. Il fit réunir une conférence par le département des affaires d'État [pour qu'on discutât de ce projet][5]. »

Au moment de la grande répression de 845, l'empereur décida de conserver quatre monastères bouddhiques à Tch'ang-ngan, avec 10 religieux par établissement, et, à Lo-yang, deux monastères. Dans les 34 circonscriptions administrées par des

[1] Sous les T'ang, on faisait appel en même temps aux taoïstes et aux bouddhistes. Cf. DES ROTOURS, *Traité...* p. 88, note : « Pour tous les jours de deuil d'État, on désignait dans les deux capitales deux grands temples bouddhistes et taoïstes pour qu'on y célébrât le rite de l'abstinence simple. » Des cérémonies analogues avaient lieu dans les préfectures. Cf. *T'ang lieou tien*, k. 4, f. 14 *b*-17 *a*.

[2] *Fo ki*, k. 37, p. 358 *c*.

[3] Le Kien-nan tao avait son siège à l'actuel Tch'eng-tou au Sseutch'ouan.

[4] Cf. *T'ang houei yao*, k. 47, f. 11 *b*, où ce rapport de Li Chou-ming est cité et daté de l'année 778.

[5] *Kieou t'ang chou*, k. 127, biogr. de P'eng Yen.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

commissaires impériaux (*tsie-tou* et *kouan-tch'a che*) ainsi que dans les préfectures de T'ong (actuel T'ong-tcheou fou au Chansi), de Houa (actuel Houa-tcheou au Chansi) et de Jou (actuel Jou-tcheou au Honan), un monastère serait conservé. Enfin, il ne devait pas subsister plus de quatre monastères dans les préfectures administrées par des préfets (*ts'eu-che*) [1].

Les dirigeants hésitent toujours à prendre les mesures radicales qui auraient les apparences d'un sacrilège. Le texte suivant, bien qu'il provienne d'une source d'origine bouddhique, reste malgré tout significatif de l'état d'esprit des empereurs et de leurs conseillers :

Le 4e mois de la 9e année *t'ai-houo* (835), le lettré académicien Li Hiun présenta une requête pour demander qu'on supprimât la chapelle intérieure (*nei tao-tch'ang*) du Palais Tch'ang-cheng et qu'on procédât à une épuration parmi les moines et les nonnes irréguliers. De mauvais présages empêchèrent l'application de cette mesure. Le 7e mois, le même Li Hiun insista pour qu'on fît passer des examens sur les sūtra à tous les religieux. Mais, accusé d'avoir eu le dessein de faire périr les eunuques, il fut décapité. En conséquence, l'empereur ordonna d'exempter les religieux de tout examen. Cependant, le même empereur Wen-tsong déclare l'année suivante à l'un de ses ministres : « Il y a, dans l'empire, des missionnaires imparfaits qui vivent en parasites sur notre pays. Vous, mes ministres, vous le savez de reste. — Depuis Tsou-tsong, répond l'un d'eux, le bouddhisme a pris un immense développement. La troupe à vêtements sombres [des religieux] n'a fait que croître. Ce ne sont que des insectes rongeurs ». Ordre est donné d'interdire les récitations publiques de sūtra. Sur ce, il arrive qu'en faisant cuire des œufs pour la table impériale, le cuisinier entend dans la marmite de faibles cris. En prêtant l'oreille, il s'aperçoit que ce sont les œufs qui implorent le Bodhisattva Avalokiteśvara. L'empereur, ayant fait vérifier la chose, décide de proscrire l'usage des œufs de poule [2].

Les mêmes raisons qui justifient l'institution d'un culte bouddhique officiel empêchent l'abolition de ce culte. On distingue même, au cours de l'histoire, une tendance assez nette à diviniser les empereurs sous la forme de Buddha et de Bodhisattva. Le moine Fa-kouo, qui mourut en 419 et fut le premier en date des Directeurs des śramaṇa [3], sous T'ai-tsou des Wei, tenait volontiers ce propos : « Notre empereur, qui est intelligent et plein de sagesse, aime le bouddhisme. Aussi, est-il le Tathāgata (Buddha) présent. Les śramaṇa doivent l'honorer à l'extrême ». Il le saluait constamment les mains jointes et disait à qui voulait l'entendre : « La personne qui est le plus capable de répandre la sainte doctrine, c'est le maître des hommes. Ce n'est pas le Fils du ciel que je salue : je ne fais que rendre hommage au Buddha [4] ». La pratique qui consistait à faire fondre des statues des empereurs à l'image de Bodhisattva constitue un autre indice dans le même sens, ainsi que l'identification qui fut suggérée par les

(1) Tou Mou, *Fan tch'ouan wen tsi, loc. cit.*, f. 8 *b*-9 *a*.

(2) *Fo ki*, k. 42, p. 385 *b*.

(3) Ci-dessus, p. 96.

(4) *Che lao tche*, f. 3 *b*. Le vrai Buddha, c'est l'empereur. Par conséquent, il est vain de rendre hommage à ses simulacres. Cette conception a été défendue par Wei Yuan-song, un des instigateurs de la répression de 574, sous Wou-ti des Tcheou. *Kouang hong*, k. 7, p. 132 *a*.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

moines à l'impératrice Wou et qui faisait d'elle une réincarnation du Bodhisattva Maitreya [1].

Les dirigeants semblent avoir réagi après coup au mouvement religieux : ils font un choix parmi les lieux de culte existants. De même, c'est à un tri qu'ils procèdent parmi les moines. Et les forces religieuses qui se signalent par leur efficacité sont annexées par le pouvoir politique. Lieux de culte et moines exercent un attrait sur le monde laïc : pour les dirigeants, il s'agit à la fois d'accroître un prestige qui, en droit, dépasse tous les autres et de se concilier ces puissances religieuses et morales, de se les attacher par des promotions officielles et par des dons. Il ne faut pas que ces forces — ce *mana* pourrait-on dire — puissent être employées à des fins privées.

On reconnaît donc, dans les mémoires des lettrés et dans les décrets impériaux, une attitude générale qui n'est pas foncièrement hostile au bouddhisme, comme culte et comme doctrine. L'idée que la nouvelle religion peut servir aux mêmes fins que la morale classique et les rites chinois, qu'elle peut être une alliée utile de la politique impériale y transparaît. L'opposition des lettrés est plus nuancée qu'on ne pourrait croire tout d'abord. Surtout, il n'y a pas trace chez eux de passion religieuse. Mais, dans la mesure où le mouvement bouddhique apparaît comme une réaction spontanée contre un genre de vie et une morale traditionnels, il est combattu avec violence.

* * *

Ce qui accentue l'hostilité des lettrés au mouvement religieux, ce sont les luttes d'influence que se livrent à la Cour des factions rivales. On soulignera, à ce propos, ce que l'attitude des empereurs eux-mêmes a souvent d'indécis : ils réunissent en eux les aspirations divergentes de la noblesse et des lettrés. Sensibles aux pressions de leurs proches, à celles, surtout, des femmes du gynécée, ils sont tenus en même temps, par les nécessités du gouvernement, de faire leurs les vues d'une classe qui est, en vertu de sa formation traditionnelle, celle qui fournit l'État en administrateurs. Ils doivent se garder de laisser prendre trop d'influence aux branches utérines dont les ambitions sont une menace constante pour la stabilité de l'empire. Les oscillations de l'influence bouddhique en Chine ne sont donc pas tant l'effet de la politique souveraine et autonome des empereurs que le témoignage d'oscillations correspondantes entre la puissance politique des grands fonctionnaires légitimistes et celle des parents de l'empereur : les oppositions politiques sont un reflet de ces oppositions sociales qui se marquent dans le comportement et dont les rapports intimes avec l'histoire du mouvement bouddhique ne sont pas douteux.

[1] Cf. P. Demiéville, *Milindapañha*, app. sur le Mahāmeghasūtra, p. 218 et suiv. Sur les fontes de statues à l'image de Bodhisattva, ci-dessus, p. 22.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Contradictions internes du mouvement bouddhique en Chine

Malgré les mesures de répression, les laïcisations massives et les destructions de lieux de culte, le mouvement bouddhique s'est développé avec vigueur pendant plus de trois siècles. Les persécutions ont sans doute toujours eu des effets vivifiants sur les religions, et les moines bouddhistes n'ont pas manqué de présenter les attaques qui étaient dirigées contre le luxe de l'Église et contre l'avilissement du monacat comme des actes inspirés par la passion religieuse. Le nombre des moines et des lieux de culte, en tout cas, n'a guère varié et le bouddhisme s'est toujours relevé peu de temps après les mesures de réforme décidées par les empereurs et leur entourage de lettrés : c'est là une preuve du caractère autonome et spontané du mouvement religieux.

Cependant, une des dernières répressions paraît lui avoir été funeste, celle des années 842-845. En s'étendant à l'empire entier, cette quasi-proscription fut plus efficace que les précédentes. Mais il semble qu'en fait elle ait seulement contribué à un déclin dont les signes étaient visibles depuis plus d'un siècle. La réaction du pouvoir impérial se dessine dès le règne de Tö-tsong (780-804) [1] et on peut dire que la répression de 845 s'inscrit dans un contexte qui la dépasse. Dès le règne de Hiuan-tsong, la ferveur religieuse n'est plus aussi entière : on ne connaît plus ces dévouements totaux, ces offrandes excessives et cette passion de construire qui caractérisent la fin des Wei du Nord, pendant la première moitié du VIe siècle, et l'époque de l'impératrice Wou, à la fin du VIIe siècle et dans les premières années du VIIIe. Les activités doctrinales et artistiques sont en régression. Il y a en somme moins de gratuit — avec les implications religieuses et esthétiques que comporte la gratuité — et sans doute aussi plus de calcul. Un fait important, c'est que les progrès de l'incroyance dans les hautes classes, dans ces milieux qui apparaissent comme les promoteurs du mouvement religieux, parents de l'empereur, eunuques et femmes du gynécée, sont en rapport avec un désir d'enrichissement. Dès le début du VIIIe siècle, les princesses impériales vendent au prix fort des ordinations de faveur. La vente des certificats d'ordination (*tou tie*), instituée dans un moment de panique, lors de la rébellion de Ngan Lou-chan, en 756, s'est perpétuée aux époques suivantes au profit presque exclusif des grands fonctionnaires provinciaux. Dès lors, l'entrée en religion n'est vraiment plus, pour les paysans aisés, qu'un moyen d'échapper à leurs obligations fiscales. On a confié aux eunuques la gestion des affaires bouddhiques : elle leur fournit l'occasion de s'enrichir.

Cette prépondérance des facteurs économiques, liée au développement de l'in-

[1] La période qui précède le règne de Tö-tsong, celle de l'ère *ta-li* (766-779), sous Tai-tsong, avait été marquée par la toute puissance du clan bouddhiste à la Cour.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

croyance, s'accentue avec le temps, après les reconstructions de monastères et de chapelles et le renouveau des ordinations qui suivirent la répression de 845. L'institution de chapelles privées dont les empereurs furent amenés à étendre le privilège à tous les membres des hautes classes est à l'origine d'une mainmise de plus en plus large des grandes familles sur les biens de l'Église. Elle a fourni aux riches laïcs un prétexte pour s'immiscer dans les affaires du Saṃgha. Certains décrets impériaux font état d'une pratique sans doute courante à l'époque des Song et qui consistait à déclarer comme chapelles familiales des monastères officiels :

« La 3e année *ta-kouan* (1109), l'empereur ordonna que les sujets méritants (*hiun-tch'en*) et les parents par alliance de la famille impériale devraient construire eux-mêmes les bâtiments de leurs chapelles privées (*kong-tö fen sseu* 功德墳寺) et établir eux-mêmes les champs consacrés aux besoins du culte. L'empereur se bornerait à octroyer un nom officiel et à les exempter d'impôts. Les moines qui en assureraient le service devaient être choisis par les familles elles-mêmes et il ne serait pas permis de déclarer abusivement des monastères [déjà existants et] dotés d'un nom par l'empereur comme chapelles privées [1]. »

« Seuls, dit un décret de 1137, les petits bâtiments bouddhiques sans nom officiel (*wou ngo siao yuan*) pourront être transformés en chapelles privées [2]. »

C'est sans doute à l'extension abusive de ces *fen sseu* (monastères de tombeau) et *p'ou-t'i so* (菩提所 « lieux de bodhi ») que fait allusion une note de Tche-p'an dans le *Fo tsou t'ong ki* :

« Aujourd'hui (au milieu du XIIIe siècle), les familles puissantes, sous prétexte de générosité, mettent très souvent la main sur les monastères [et s'approprient leurs richesses]. Leurs fils et leurs frères cadets, leurs intendants (*kan pou*) profitent tous [de cette mainmise] pour s'arroger nos biens. Ils établissent des tombeaux (des « lieux de bodhi » sans doute) sur les montagnes qui appartiennent aux monastères et c'est là [pourtant] faire tomber leurs père et mère [décédés] dans l'iniquité (*pou-yi*) [3]. Ce sont la monnaie, les grains, les bambous, les arbres que, d'un bout de l'année à l'autre, ils cherchent à soustraire [aux monastères] et qu'ils considèrent comme leur dû constant. Ils ne pensent pas qu'un jour ils endureront les souffrances de l'enfer pour expier cette faute. Lettrés, fonctionnaires, tous endossent cette vue, les malheureux! Ils en instruisent leurs enfants, ils font la morale là-dessus à leurs intendants. C'est un mince profit pour une grande perte. Ne faut-il pas les mettre en garde? Li Yi-ki [pour avoir omis de restituer un emprunt fait sur les biens permanents d'un monastère] est devenu esclave de monastère [4]. C'était là une rétribution particulièrement légère. Puisse-t-elle servir d'avertissement, maintenant que l'on fait bien pis, à ceux qui se plaisent à commettre de pareils péchés [5]. »

[1] *Fo ki*, k. 46, p. 419 *c*, 3e année *ta-kouan*.

[2] *Ibid.*, k. 47, p. 425 *b*, 7e année *chao-hing*.

[3] Ces fondations ont pour objet d'assurer le bonheur des parents défunts, mais les effets de ce sacrilège doivent les atteindre eux-mêmes.

[4] Cf. ci-dessus, p. 68.

[5] *Fo ki*, k. 39, p. 369 *a*, commentaire. Sur l'histoire des chapelles privées, cf. MIJIMA, art. paru dans *Tōyōshironsō*, vol. de mélanges en l'honneur du prof. Ichimura, 1933.

On sait, grâce à la stèle du Kouang-li tch'an sseu (cf. p. 114, n. 5), que de grandes familles à

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Mais ce sont les moines eux-mêmes qui s'approprièrent les biens consacrés malgré les interdits d'ordre religieux qui les gardaient de toute profanation. Dans son *Pei chan lou*[1], le moine Chen-ts'ing, mort au cours de l'ère *yuan-houo* (806-820), note que les moines de son temps ne pensent qu'à l'intérêt : ils sont toujours à épier pour voir l'importance des biens permanents. Si ces moines sont riches, ils cherchent alors à obtenir leur gestion par la corruption. Les greniers se vident, les champs tombent en friche. Une fois en place, c'est encore par la corruption qu'ils s'y maintiennent. S'il leur arrive d'être cités par leur communauté devant l'administration laïque, les fonctionnaires, dont ils ont pris le soin d'acheter la complicité, retournent l'accusation contre les accusateurs. Ils vivent dans le luxe, ont de beaux harnachements, des chars splendides et des valets...[2].

Sans doute y eut-il toujours, au cours de l'histoire du bouddhisme, des moines cupides, occupés à trafiquer. Les activités commerciales furent une vocation du bouddhisme dès son introduction en Chine. Mais le caractère sacré des biens communs du Saṃgha paraît les avoir généralement protégés contre toute appropriation individuelle. Les faits que rapporte le *Pei chan lou* sont le témoignage d'un nouvel état d'esprit qui ne fera que se développer.

Le principe de la décadence des institutions disciplinaires, de la corruption du monacat et de la ruine du patrimoine bouddhique doit être cherché sans doute dans les contradictions internes du bouddhisme lui-même et des milieux les plus favorables au bouddhisme. Activités commerciales et activités religieuses se trouvaient juxtaposées dans le bouddhisme chinois. Prêts et fermages devaient servir aux mêmes fins que les offrandes. Le fonctionnement de cet ensemble hétérogène n'était animé que par la ferveur religieuse. De même, les promoteurs laïcs du mouvement bouddhique, grandes familles hostiles à la tradition confucéenne, princesses impériales et eunuques, formaient un groupe social intéressé à l'acquisition de la richesse et de la puissance commerciale. Du jour où ces milieux prirent conscience des fins privées, politiques et économiques, que leur adhésion au bouddhisme leur permettait de satisfaire, quand leur détachement à l'égard de la religion devint plus sensible, le bouddhisme commença son déclin en Chine. On sait à quel point de déchéance il est parvenu assez vite.

l'époque des Song s'étaient approprié les terres du monastère A-yu-wang. Le phénomène est général à cette époque.

(1) *Pei chan lou*, T. 2113, k. 8, p. 623 *c*-624 *a*.

(2) Cf. encore, pour une époque plus tardive, *Yuan tien tchang*, k. 33, Che tao, 2e année *houang-k'ing* (1313) : « Les règles de pureté (*ts'ing kouei*) sont tombées en désuétude. L'encens et les lampes se sont éteints... En tous lieux, les abbés et les vieux moines ont fait main basse sur les trésors des biens permanents. Ils ont quitté les monastères pour aller habiter des demeures privées. Ils ont ouvert des boutiques de prêts sur gages. Ils boivent de l'alcool et mangent des légumes interdits (*houen*). Ils ont des épouses et des concubines. Entre eux et les laïcs, il n'y a pas de différence. Le tort qu'ils ont fait à la religion est immense ».

Les dictons populaires de l'époque moderne montrent le mépris amusé qu'on témoigne aux religieux :

« A bout de ressources, on se fait moine » (*wou fa-tseu, tsieou tso ho-chang*).

« S'ils aperçoivent une sapèque, l'aveugle ouvre l'œil et le moine psalmodie ses sûtra » (*hia-tseu kien ts'ien, yen ye k'ai; ho-chang kien ts'ien, king ye tou*).

« Sur dix nonnes, neuf sont des prostituées et la dernière est une folle » (*che ko kou-tseu, kieou ko-tch'ang; hia-yu yi ko che fong-k'ouang*). Cité par C. H. Plopper, *Chinese religion seen through the Proverb*, 1926.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Ce qui fait la puissance du mouvement religieux à son apogée, c'est son extension à toute la société chinoise et la multiplicité des clientèles et des groupements religieux : disciples des grands moines, paysans rattachés aux monastères et incorporés au Saṃgha, clientèles de moines des grandes familles, communautés patronnées par de grands personnages; c'est la communion qu'ont provoquée entre des classes opposées les grandes fêtes communes et les associations religieuses qui réunissent moines, familles influentes et gens du commun. L'économique, on l'a vu, joue un rôle dans cet ensemble complexe de relations, mais il n'y a pas ce fonctionnement autonome et ce caractère spécifique qu'on lui connaît dans nos sociétés modernes. Cependant, une profonde altération de ces structures traditionnelles a lieu à l'époque des T'ang, au cours de ce VIIIe siècle qui, à notre point de vue, marque précisément un tournant dans l'histoire du bouddhisme en Chine[1]. On assiste alors à la formation d'une classe de fermiers et d'ouvriers agricoles. Ce phénomène historique peut être considéré à la fois comme le signe et la cause d'une nouvelle conception des rapports sociaux. C'est un fait qu'on traite désormais d'employeur à employé et que, dans le domaine spécial de la fiscalité, on s'achemine vers une économie plus exclusivement monétaire. A la recherche individuelle du profit on peut lier légitimement un isolement de plus en plus accentué des classes sociales. Le bouddhisme, en développant ses clientèles, s'était adapté à d'anciennes structures. Leur ruine eut un effet dissolvant sur un phénomène religieux qui tirait sa force de son universalité.

[1] Une indication fournie par le *Siang fa kiue yi king*, p. 1336 *a*, révèle l'apparition d'un nouvel état d'esprit chez les riches fidèles à l'époque des T'ang :

« A cette époque, il y aura des donateurs qui institueront des assemblées bouddhiques et inviteront des moines. Mais, [en même temps] ils enverront des gens pour garder les portes des cours et celles des bâtiments afin d'empêcher les bhikṣu [du dehors] de pénétrer dans ces assemblées.»

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

TABLEAU CHRONOLOGIQUE

TSIN orientaux 316 — 419

DYNASTIES DU NORD ET DU SUD (*Nan pei tch'ao*)

SUD		NORD	
Song	420–476	Wei du Nord	386–534
Ts'i	477–501		
Leang	502–556	Wei orientaux	534–550
		Wei occidentaux	534–556
Tch'en	557–589	Ts'i du Nord	550–577
		Tcheou du Nord	557–581

SOUEI 581–617

T'ANG 618–907

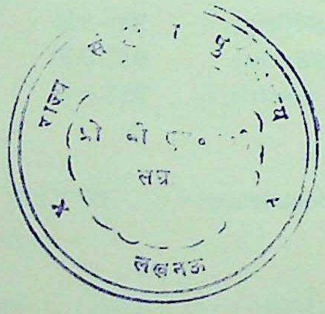
CINQ DYNASTIES (*Wou tai*)

Leang postérieurs	907–923
T'ang postérieurs	923–936
Tsin postérieurs	936–946
Han postérieurs	947–950
Tcheou postérieurs	951–959

SONG septentrionaux 960–1126

		NORD	
SONG méridionaux	1127–1279	Leao	907–1125
		Kin	1115–1234

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh



CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

BIBLIOGRAPHIE

ABRÉVIATIONS

P. : mss chinois de Touen-houang, fonds Pelliot, à la Bibliothèque Nationale.

S. : mss chinois de Touen-houang, fonds Stein, au British Museum.

T. : Canon bouddhique chinois, édition japonaise *Taishō issaikyō*, Tōkyō, 1924-1929.

SOURCES HISTORIQUES ET RECUEILS D'INSCRIPTIONS

Che lao tche 釋老志, k. 114 du *Wei chou*.

Fan tch'ouan wen tsi 樊川文集, collection des œuvres de Tou Mou (IXe siècle), éd. Sseu pou ts'ong k'an.

Kien yen yi lai tch'ao ye tsa ki 建炎以來朝野雜記, par Li Sin-tch'ouan (1202).

Kieou t'ang chou 舊唐書 (618-906), par Lieou Hiu (887-946).

Kin che souei pien 金石萃編, par Wang Tch'ang (début du XIXe siècle).

Kin che yuan 金石苑, (préface de 1848).

Leang chou 梁書 (502-556), par Yao Sseu-lien (1re moitié du VIIe siècle).

Leang king si ki 兩京新記, par Wei Chou (VIIIe siècle).

Nan che 南史 (420-589), par Li Yen-cheou (VIIe siècle).

Nan t'si chou 南齊書 (479-501), par Siao Tseu-hien (début du VIe siècle).

Pei che 北史, par Li Yen-cheou (vers 629).

Pei ts'i chou 北齊書 (550-577), par Li Tö-lin (530-590) et autres.

San kouo tche 三國志 (222-280), par Tch'en Cheou (fin du IIIe siècle).

Sin t'ang chou 新唐書 (618-906), par Ngeou Yang-sieou et Song K'i (XIe siècle).

Siu che chouo 續世說, éd. Cheou chan ko ts'ong chou.

Siu tseu tche t'ong kien 續資治通鑑, par Pi Yuan (XVIIIe siècle).

Song che 宋史 (960-1279), XIIIe siècle.

Song chou 宋書 (420-478) par Chen Yo (441-513).

Song houei yao 宋會要 par Siu Song (1810).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Souei chou 隋書 (581-617), par Wei Tcheng (580-643) et autres.

Ta t'ang lieou tien 大唐六典, 739.

T'ai p'ing kouang ki 太平廣記, par Li Fang et autres (978).

T'ao tchai ts'ang che ki 陶齋藏石記, par Touan Fang (XIXe siècle).

T'ang houei yao 唐會要, par Wang P'ou (961).

T'ang ta tchao ling tsi 唐大詔令集, par Song Min-kieou (XIe siècle).

T'ang lu chou yi 唐律疏義, par Tchang-souen Wou-ki (653, révision en 739).

Tch'ang-ngan tche 長安志, par Song Min-k'ieou (XIe siècle).

Tseu tche t'ong kien 資治通鑑, par Sseu-ma Kouang (XIe siècle).

Tsin chou 晉書 (265-419), par Fang Hiuan-ling (578-648).

Ts'iuan t'ang wen 全唐文, 1814.

Ts'ö fou yuan kouei 冊府元龜, par Wang K'in-jo et autres (1013).

Wei chou 魏書 (398-534), par Wei Cheou (506-572).

Wen hien t'ong k'ao 文獻通考, par Ma Touan-lin (XIIIe siècle).

Wen yuan ying houa 文苑英華, par Li Fang et autres (fin du Xe siècle).

Wou tai houei yao 五代會要, par Wang P'ou (961).

OUVRAGES SUR L'HISTOIRE DU BOUDDHISME ET TRAITÉS DE DISCIPLINE MONACALE [1]

Che che yao lan 釋氏要覽 (*Yao lan*), par Tao-tch'eng (1019). T. 2127, vol. 54.

Che kia fang tche 釋家方志, par Tao-siuan (596-667). T. 2088, vol. 51.

Che song lu 十誦律 (*Che song*), Vinaya des Sarvāstivādin, trad. de Puṇyatrata et Kumārajīva (début du Ve siècle). T. 1435, vol. 23.

Fa yuan tchou lin 法苑珠林, par Tao-che (vers 656-668). T. 2122, vol. 54.

Fo tsou li tai t'ong tsai 佛祖歷代通載, par Nien-tch'ang (mort en 1341). T. 2036, vol. 49.

Fo tsou t'ong ki 佛祖統紀 (*Fo ki*) par Tche-p'an (vers 1258-1269). T. 2035, vol. 49.

Hong ming tsi 弘明集, par Seng-yeou (445-518). T. 2102, vol. 52.

Jou t'ang k'ieou fa siun li hing ki (*Nittō gūhō junrei kōki*) 入唐求法巡禮行記 (*Hing ki*), par le pèlerin japonais Ennin (voyage en Chine de 838 à 847).

Kao seng Fa-hien tchouan 高僧法顯傳, par Fa-hien (416). T. 2085, vol. 51.

Kao seng tchouan 高僧傳 (*Kao seng*), par Houei-kiao (519). T. 2059, vol. 50.

Ken pen chouo yi ts'ie yeou pou p'i nai ye 根本說一切有部毗奈耶 (*Ken*

[1] Entre parenthèses, titre abrégé tel qu'il est cité en note.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

pen), Vinaya des Mūlasarvāstivādin, trad. de Yi-tsing (début du VIIIe siècle). T. 1442, vol. 43.

Kouang hong ming tsi 廣弘明集 (*Kouang hong*), par Tao-siuan (596-667). T. 2103, vol. 52.

Leang tch'ou k'ing tchong yi 量處輕重義, par Tao-siuan. T. 1895, vol. 45.

Lo yang k'ie lan ki 洛陽伽藍記 (*K'ie-lan*), par Yang Hiuan-tche (547). T. 2092, vol. 51.

Mi cha sö pou ho hi wou fen lu 彌沙塞部和醯五分律 (*Wou fen*), Vinaya des Mahīśāsaka, trad. de Buddhajīva (424). T. 1421, vol. 22.

Mo ho seng k'i lu 摩訶僧祇律 (*Seng k'i*), Vinaya des Mahāsāmghika, trad. de Buddhabhadra (416). T. 1425, vol. 22.

Nan hai ki kouei nei fa tchouan 南海寄歸內法傳 (*Nan hai*), par Yi-tsing (vers 700-712). T. 2125, vol. 54.

Pien tcheng louen 辯正論, par Fa-lin (572-640). T. 2109, vol. 52.

Siang fa kiue yi king 像法決疑經, sūtra apocryphe de l'époque des T'ang. T. 2870, vol. 85.

Siu kao seng tchouan 續高僧傳 (*Siu kao*), par Tao-siuan (596-667). T. 2060, vol. 50.

Song kao seng tchouan 宋高僧傳 (*Song kao*), par Ts'an-ning (988). T. 2061, vol. 50.

Sseu fen lu 四分律 (*Sseu fen*), Vinaya des Dharmaguptaka, trad. de Buddhayaśas (408). T. 1428, vol. 22.

Sseu fen lu chan fan pou k'iue hing che tch'ao 四分律刪繁補闕行事鈔 (*Sseu fen tch'ao*), par Tao-siuan (596-667). T. 1804, vol. 40.

Ta song seng che lio 大宋僧史略 (*Seng che lio*), par Ts'an-ning (977). T. 2126, vol. 54.

Tai-tsong tch'ao tseng sseu-k'ong ta pien-tcheng kouang-tche san-tsang ho-chang piao tche tsi 代宗朝贈司空大辨正廣智三藏和上表制集 (*Pou-k'ong piao tche*) par Yuan-tchao (vers 778). T. 2120, vol. 52.

Tch'e sieou po tchang ts'ing kouei 勅修百丈清規, par Tö-kouei (1280-1368). T. 2025, vol. 48.

Yeou p'o sö kiai king 優婆塞戒經. T. 1488, vol. 24.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

TRAVAUX

ABE K. 安部國治, «Hokuchō ni okeru do no kenkyū» 北魏に於ける度の研究 *Bukkyōronsō*, vol. en hommage à Tokiwa D., Tōkyō, 1933.

AOYAMA 青山定雄, « Sōgen no chihōshi ni mieru shakai-keizai shiryō ». 宋元の地方誌に見える社會經濟史料, *Tōyōgakuhō*, XXV, 2, 1938.

ASAKAWA K. « The life of a monastic *shō* in medieval Japan ». *Annual Report of the Am. Hist. Ass.*, 1916, vol. 1, chap. x.

BALAZS E. «Beiträge zur Wirtschaftsgeschichte der T'ang-Zeit». *Mitt. des Sem. für Or. Sprachen*, Berlin, t. XXXIV à XXXVI, 1931-1933.

—— « Le Traité économique du Souei chou. » *T'oung pao*, XLII, 3-4, 1953.

BIELENSTEIN H. « The Census of China during the Period 2-742 a. D. » *Bull. of the Mus. of Far Eastern Antiquities*, nº 19, 1947.

CHAVANNES E. *Mission archéologique dans la Chine septentrionale*, Paris, 1911.

—— *Les documents chinois découverts par Sir A. Stein*, Oxford, 1913.

—— Dans A. STEIN, *Ancient Khotan*, app. A., « Documents chinois ».

—— *Six monuments de la sculpture chinoise.* *Ars Asiatica*, II, Paris, 1914.

DEMIÉVILLE P. « Les versions chinoises du Milindapañha. » *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, XXIV, 1924.

—— Article « Byō » dans *Hōbōgirin*, 3e fasc., Paris, 1937.

—— « A propos du Concile de Vaiśālī. » *T'oung pao*, XL, 4-5, 1951.

—— *Le Concile de Lhasa.* *Bibliothèque de l'Institut des Hautes Études chinoises*, vol. VII, Paris, 1952.

DUTT N. *Early monastic Buddhism.* *Calcutta Oriental Series*, nº 30, 1945.

EBERHARD W. *Das Toba-Reich in Nord-China*, Leiden, 1949.

GILES L. « Dated Chinese manuscripts in the Stein collection. » *Bull. of the School of Or. Studies*, VII-X, Londres, 1933-1939.

—— *Six centuries at Tun-huang*, Londres, 1944.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

GROOT (DE) J. J. M. *Le code du Mahāyāna en Chine.*
Verh. der Kon. Ak. van Wetensch., Amsterdam, 1893.

—— *Sectarianism and Religious Persecution in China*, Amsterdam, 1903.

HÄNISCH E. *Steuergerechtsame der Chinesischen Klöster unter Mongolenherrschaft*, Leipzig Ak., 1940.

HIU Kouo-lin 許國林. *Touen-houang che-che sie-king t'i-ki yu Touen-houang tsa lou* 燉煌石室寫経題記與燉煌雜錄, 2 fasc., Changhai, 1937.

Ho Tseu-ts'iuan 何玆全. «Tchong-kou ta-tsou sseu-yuan ling-hou yen-kieou» 中古大族寺院領戶的研究.
Che-houo, III, 4, 1936.

HORNER I. B. *Book of the Discipline*, vol. I-III, *Sacred Books of the East.*

HOSOGAWA 細川龜市. «Nihon chūsei jiin hō ni okeru sōzokuhō» 日本中世寺院法に於ける相續法.
Shūkyōkenkyū, III, 4, 1936.

KATO S. 加藤繁 «Tōno shōen oyobi sono yurai ni tsuite» 唐の莊園及びその由來に就つて.
Tōyōgakuhō, VII, 3, 1917.

—— «Naishōtakushi kō» 內莊宅使考.
Ibid., X, 2, 1920.

—— «Tōdai ni okeru fudōsanshitsu ni tsuite» 唐代に於ける不動產質に就て.
Ibid., XII, 1, 1922.

—— «Tōsō kibō kō» 唐宋櫃坊考.
Ibid., XII, 4, 1922.

—— «Shabō ni tsuite» 車坊に就て.
Ibid., XV, 1, 1925.

—— «Tōsō jidai no shōen no soshiki narabi ni sono shuraku to shite no hattatsu ni tsuite» 唐宋時代の莊園の組織並に其の聚落としての發達に就て.
Shinagakuronsō, vol. de Mélanges, 1928.

KIU Ts'ing-yuan 鞠清遠. «Yuan-t'ai ti sseu-tch'an» 元代的寺產.
Che houo, I, 6, 1935.

LÉVI S. *L'Inde civilisatrice*, Paris, 1938.

LIEOU Fou 劉復. *Touen-houang to-so* 燉煌掇瑣.
Ac. Sin., Pékin, 1925, 4 fasc., 1930, 1934 et 1935.

LINGAT R. «Vinaya et droit laïc».
Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient, XXXVII, 2, 1937.

MAKINO 牧野巽. «Keigen jōhō jirui no dōshakumon» 慶元條法事類の道釋門.
Shūkyōkenkyū, IX, 2, 1932.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

MASPERO H. « Communautés et moines bouddhistes chinois aux IIe et IIIe siècles ». *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, X, 1910.

—— « Les origines de la communauté bouddhique de Lo-yang. » *Journal Asiatique*, juillet-septembre 1934.

—— *Mélanges posthumes.* *Publications du Musée Guimet*, Bibl. de Diffusion, vol. LVII, LVIII, LIX, Paris, 1950.

—— *Les Documents chinois de la Troisième Expédition A. Stein*, Londres, 1954.

MICHIHATA R. 道端良秀. « Shinabukkyō jiin no kinyūjigyō » 支那佛教寺院の金融事業. *Otanigakuhō*, XIV, 1, 1933.

—— « Shinabukkyō shakai-keizai no kenkyū » 支那佛教社會經濟の研究. *Shinabukkyōshigaku*, I, 2, 1937.

—— « Shukubō to shite no tōdai jiin » 宿房としての唐代寺院. *Ibid.*, II, 1, 1938.

—— « Tōdai no jiden to sōni no shiyū zaisan » 唐代の寺田と僧尼の私有財產. *Eizangakuhō*, XVII, 1939.

MIJIMA 三島一. « Tōdai ni okeru dochō mondai » 唐代に於ける度牒問題. *Shigakuzasshi*, XXXVII, 8, 1926.

—— « Sōdai no baichō ni tsuite » 宋代の賣牒に就いて. *Ibid.*, XL, 12, 1929.

—— « Sōdai ni okeru jiin kazei ni kansuru ikkōsatsu » 宋代に於ける寺院課稅に關する一考察. *Ibid.*, XLIV, 7, 1933.

—— « Tōsō jidai ni okeru kizoku tai jiin no keizaiteki kōshō ni kansuru ikkōsatsu » 唐宋時代に於ける貴族對寺院の經濟的交涉に關する一考察. *Tōyōshironsō*, vol. de Mélanges en hommage à Ichimura, 1933.

NABA T. 那波利貞. « Tō shōhon tōrei no ichi ibun » 唐鈔本唐令の一遺文. *Shirin*, XXI, 4, 1936.

—— « Ryōko kō » 梁戶考. *Shinabukkyōshigaku*, II, 1, 2 et 4, 1938.

—— « Tōdai no shayū ni tsuite » 唐代の社邑に就いて. *Shirin*, XXIII, 2, 3 et 4, 1938.

—— « Bukkyō shinkō ni motozukite soshikiseraretaru chūbantō godai ji no shayū ni tsuite » 佛教信仰基きて組織せられたる中晩唐五代時の社邑に就いて. *Ibid.*, XXIV, 3 et 4, 1939.

—— « Chūbantō jidai ni okeru giransō ni kansuru ichi komponshiryō no kenkyū » 中晩唐時代に於ける僞濫僧に關する一根本史料の研究. *Ryūkokudaigaku bukkyōshigakuronsō*, décembre 1939.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

—— «Chūbantō jidai ni okeru tonkōchihō bukkyōjiin no nengai keiei ni tsuite» 中晩唐時代に於ける燉煌地方佛教寺院の碾磑經營に就いて. *Kyōto teikokudaigaku keizaigakubu nai, tōakeizaikenkyūjo hakkō*, I, 3 et 4, 1941; II, 2, 1942.

NIIDA N. 仁井田陞. *Tōsō hōritsu bunsho no kenkyū* 唐宋法律文書の研究, Tōkyō, 1937.

NOGAMI S. 野上俊靜. «Ryōdai no yūkai ni tsuite» 遼代の邑會に就いて. *Otanigakuhō*, XX, 1, 1939.

OGASAWARA 小笠原宣秀. «Tōdai sōryo to sono katsudō» 唐代僧侶と其の活動. *Gendaibukkyō*, 1930.

—— «Shina nambokuchō bukkyō to shakai kyōka» 支那南北朝佛教と社會教化. *Ryūkokushidan*, III, 4, 1932.

—— «Shina nambokuchō jidai bukkyō kyōdan no tōsei» 支那南北朝時代佛教教團の統制. *Ibid.*, III, 14, 1934.

OMURA S. 大村西崖. *Shina bijutsu chōsohen* 支那美術彫塑篇.

RATCHNEVSKY P. *Un code des Yuan.* *Bibliothèque de l'Institut des Hautes Études chinoises*, vol. IV, 1939.

REISCHAUER E. O. *Ennin's Travels in T'ang China* et *Ennin's Diary*, New York, 1955.

RHYD DAVIDS et OLDENBERG. *Vinaya Texts.* Collection *Sacred Books of the East*, vol. XIII (1881), XVII (1882), et XX (1885).

RIDEOUT J. K. «The rise of eunuchs during the T'ang dynasty.» *Asia Major*, nouvelle série, vol. I, part 1, 1949.

ROTOURS R. (DES). *Traité des Fonctionnaires et Traité de l'Armée*, Leiden, 1947.

RYUCHI K. 龍池清. «Mindai ni okeru baichō» 明代に於ける賣牒. *Tōhōgakuhō*, Tōkyō, IX, 2, 1940.

SATO M. 佐藤密雄. «Hōgakuteki-kenkai ni yoru ritsuzō to sōga ni tsuite 法學的見解による律藏と僧伽に就いて. *Taishōdaigakugakuhō*, VIII, 1930.

SOGABE S. 曾我部靜雄. «Sō no dochō zakkō» 宋の度牒雜考. *Shigakuzasshi*, XLI, 6, 1930.

SUDO Y. 周藤. «Tōmatsu godai no shōensei» 唐末五代の莊園制. *Tōyōbunka*, XII, 1953.

TAKAKUSU J. «Le voyage de Kanshin.» *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, XXVIII, 1, 1928.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

TAKAO G. 高雄義堅. «Dochō kō» 度牒考.
Rokujōgakuhō, 226, 1920.

—— «Hokugi ni okeru bukkyōkyōdan no hattatsu ni tsuite» 北魏に於ける佛教教團の發達に就いて.
Ryūgokudaigakuronsō, 297, 1931.

—— «Shina bukkyō to kokka ishiki to no kōshō ni tsuite» 支那佛教と國家意識との交涉に就いて.
Ibid., 314, 1936.

TAKEUCHI R. 竹內理三. *Jiin keizaishi no kenkyū* 寺院經濟史の研究, Tōkyō, 1934.

TAMAI Z. 玉井是. «Tōdai no tochi mondai kanken» 唐代の土地問題管見.
Shigakuzasshi, XXXIII, 8, 9 et 10, 1920.

TAMURA J. 田村實造. «Kittan bukkyō no shakaishiteki kōsatsu» 契丹佛教の社會史的考察.
Otanigakuhō, XVIII, 1, 1937.

T'ANG Yong-t'ong 湯用彤. *Han Wei leang Tsin Nan-pei-tch'ao fo-kiao che* 漢魏兩晉南北朝佛教史, 1938.

T'AO Hi-cheng 陶希聖. «Yuan tai fo-sseu t'ien-yuan ki chang-tien» 元代佛寺田園及商店.
Che houo, I, 3, 1935.

—— «T'ang tai sseu-yuan king-tsi kai chouo» 唐代寺院經濟概說.
Ibid., V, 4, 1937.

TCH'EN K. «On some factors responsible for the anti-buddhist persecution under the Pei-ch'ao.»
Harvard Journal of Asiatic Studies, XVII, 1-2, 1954.

TCH'EN Yin-k'o. «The Emperess Wu Chao and Buddhism.»
Academia Sinica (hist. and phil.), V, 2, 1935.

TOMOMATSU E. 友松圓諦. *Bukkyō keizai shisō kenkyū* 佛教經濟思想研究, Tōkyō, 1932.

TS'IUAN Han-cheng 全漢昇. «Tchong-kou fo-kiao sseu-yuan ti ts'eu-chan che-ye» 中古佛教寺院的慈善事業.
Che houo, I, 4, 1935.

—— «Song tai sseu-yuan so king-ying tche kong-chang ye» 宋代寺院所經營之工商業.
Volume anniversaire de la fondation de l'Université nationale de Pékin, cahier *yi*, 1re partie, janvier 1940.

TSUKAMOTO Z. 塚本善隆. «Shinkō no sankaikyōdan to mujinzō ni tsuite» 信行の三階教團と無盡藏に就いて.
Shūkyōkenkyū, III, 4, 1926.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

—— «Sōchōtei no zaiseiken to bukkyōkyōdan» 宋朝庭の財政權と佛教教團. *Ibid.*, VII, 5, 1930.

—— «Sō no zaiseinan to bukkyō» 宋の財政難と佛教. *Tōyōshironsō*, vol. de Mélanges en hommage à Kuwabara, 1930.

—— «Tōchūki irai no chōan kudokushi» 唐中期以來の長安功德使. *Tōhōgakuhō*, Kyōto, IV, 1933.

—— «Sekkeisan unkyoji to sekkokuzōkyō» 石経山雲居寺と石刻藏經. *Ibid.*, V, 1934.

—— «Hokugi no sōgiko butsutoko» 北魏の僧祇戶佛圖戶. *Tōyōshikenkyū*, II, 3, 1937.

—— «Hokushū no haibutsu ni tsuite» 北周の廢佛に就いて. *Ibid.*, XVI, 1942.

—— *Shinabukkyōshikenkyū* 支那佛教史研究, 1942.

WANG Yi-t'ong. «Slaves and other comparable social groups during the Northern Dynasties.» *Harvard Journal of Asiatic Studies*, XVI, 3-4, 1953.

WARE J. R. «Wei Shou on Buddhism.» *T'oung pao*, XXX, 1-2, 1933.

WITTFOGEL et FENG Chia-sheng. *History of Chinese Society : Liao (907-1125)*, Philadelphie et New York, 1949.

YABUKI Y. 矢吹慶輝 *Sankaikyō no kenkyū* 三階教の研究, Tōkyō, 1927.

YAMASAKI H. 山崎宏 «Zuitō jidai ni okeru giyū oyobi hōsha ni tsuite» 隋唐時代に於ける義邑及び法社に就いて. *Shichō*, III, 2, 1933.

—— «Tōdai ni okeru sōni shorei no mondai» 唐代に於ける僧尼所隷の問題. *Shinabukkyōshigaku*, III, 1, 1939.

—— *Shinachūsei bukkyō no tenkai* 支那中世佛教の展開, 1942.

YANG Lien-sheng. «Buddhist Monasteries and four money-raising institutions in Chinese history.» *Harvard Journal of Asiatic Studies*, XIII, 2, 1950.

—— *Money and Credit in China*, Cambridge (M.), 1952.

Plusieurs travaux japonais, qui ont trait à l'histoire économique du bouddhisme en Chine mais auxquels je n'ai pas pu avoir accès, ne sont pas inclus dans cette bibliographie.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

INDEX GÉNÉRAL

abstinence de viande, 92, 245, 246, 249, 253.
administration, — générale du monacat, 15, 46-47, 96, 100, 178; — intérieure des monastères, 7, 36, 40, 63, 67, 85.
amendes en alcool, 265, 266.
artisans, — dans les monastères de Touen-houang et d'Asie centrale, 163; — des moulins, 144; — en statuettes, 23-24; moines-artisans, 21, 192-193.
assemblée ouverte à tous avec banquet, 235, 258, 285, 286.
associations cultuelles, bouddhiques, 221, 251 et suiv., 286; — autochtones, 252, 253, 290; — de Samantabhadra, 256.
auberges et refuges pour voyageurs, 220-222.
autels pour la réception des défenses, 52, 56, 57, 58; — « élargis », 58.
A-yu-wang (monastère près de Ning-po), 44, 114-115.

Bamiyan, 236.
banquets cultuels, 125, 196 et suiv., 249, 250, 261, 262, 267, 269, 273, 275, 280, 290.
biens, « — inépuisables », 151, 156, 160, 165; — individuels des religieux, 75, 76, 81; — lourds et — légers (précieux et vils), 64-67, 70, 77; — dits « permanents », 40, 63-68; conceptions chinoises relatives aux — consacrés, 68-70.
bols (fête des), Avalambana, 197, 208, 246.
boutiques de commerce, 141, 164; boutiques à sūtra, 248.

cargaison (mesure de grains), 129.
cérémonies en faveur des morts, 195, 200-202, 259, 263, 273, 275.
certificats d'ordination, 5, 49, 275; ventes officielles ou privées de —, 33, 49-54, 56-60, 165.
champ de vénération et champ de compassion, 124, 206.
chanvre, 148, 176.
chapelle, — s privées, 39, 284, 296; — du Palais impérial, 39, 275, 282, 293.
charité, activités charitables, 214 et suiv., 268.
Chen-houei (VIIIe s.), 52, 192.
circonscription bouddhique, 65.
circulaires d'associations, 262, 265.
clientèles, — des moines et des monastères, 9, 39, 40, 111-112, 269; — de moines des grandes familles et des empereurs, 38, 275, 277, 282.
commerce, 152-155, 193.
commissaires aux œuvres pieuses (T'ang), 243, 288.
comptes de monastères, 90, 184-189, 196 et suiv.
constructions bouddhiques, 7, 15-19, 36, 48, 271, 272, 280, 281, 289.
contestations avec les laïcs, 115, 140, 244, 279.
contrats, 100, 106, 117, 120, 129-132, 156, 169, 172-174, 179-184, 213.
contributions, 15, 16, 22, 117; — dans les associations 255, 262, 263, 265.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

copies de sūtra, 236, 239, 271.
cours, écoles spécialisées à l'intérieur des monastères, 30, 40, 208.
cultes privés, 274; voir également chapelles privées.

défrichements, 116-117.
dettes, 237-239.
dépendants, familles de monastère, 96, 101 et suiv., 125, 145; Familles du Buddha, 96, 123-124; Familles du Saṃgha, 96 et suiv.; gens des jardins, 66, 93, 150, 154; familles des moulins, 145; familles des pressoirs, 147; serviteurs du Saṃgha, 66, 150, 151, 154, 159; voir également esclaves.
dieu du sol, 252.
directeur général des religieux, 293.
dispositions à cause de mort, 76-80.
divination, 194, 274.
domaines privés, 113, 120, 127; — donnés aux monastères, 119; — des monastères au Japon, 133-134.
droit successoral des religieux, 45, 70, 72, 76.

élevage, 115, 121-122, 154, 280.
empereur, — Hiuan-tsong des T'ang, 38, 49, 118, 291; — Wen des Souei, 275; — Wen-tsong des T'ang, 12, 293; — Wou des Leang, 235, 275; — Wou-tsong des T'ang, 164.
Ennin, 141, 184, 220.
entraide, dans les associations, 259, 260.
ermitages, — montagnards, 248, 268; — de Touen-houang, 284; voir également lieux de culte.
esclaves, — privés, 77, 79; — de monastères, 66, 68, 74, 102, 110, 112, 123 et suiv., 136; élevage des — , 125; ordination des — , 39, 126.

Fa-kouo (ve s.), 293.
factions, 47, 250, 278, 279.
Fa-hien (ve s.), 93.
famille laïque, 77, 78, 80, 81.
fêtes, 245; — du 3e jour du 3e mois, 246; — du 8e jour du 4e mois, 229; — du transfert de la relique de Fong-siang, 230.
Fong Hi (ve s.), 271.
fondations funéraires, 273; voir également chapelles privées.
Fou Yi (VIIe s.), 11, 28, 237, 276, 288.
fourrage, 107.
funérailles (somptuaires), 259, 266, 272, 273.

grottes bouddhiques, 15, 99, 260, 271.

Han Yu, 12, 230, 231, 276.
Hiuan-tsang (VIIe s.), 10, 267.
hôtels, activités hôtelières, 220-222; cf. également auberges.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

hôtels particuliers, manoirs, transformés en monastères, 119, 282.
hôpitaux, 217-218.

illuminations nocturnes, 144, 147, 196, 229.
impératrice, — Hou des Wei, 225, 275; — Wei (VIIIe s.), 281; — Wou Tsö-t'ien, 23, 206, 207, 272, 289, 294.
immunité fiscale des religieux, 26-29, 285.
impôts, prélevés sur les moines, à l'époque des Tcheou, 27; à l'époque Song, 29-30; — sur les biens des communautés, 43-46; — sur esclaves, 44; — sur moulins, 45, 142-143; octroi des impôts des familles paysannes, 108-109.

jeux, dans les fêtes, 229, 231.

Kao Li-che (VIIIe s.), 272.
Kao Wei, dernier empereur des Ts'i (VIe s.), 271.
Ki-tsang (VIe-VIIe s.), 211-212.
King-ming (monastère), 229.
Ko Wou (Ve s.), 279.
Kong-tsong, prince impérial (Ve s.), 280.
Kouo Tseu-yi (VIIIe s.), 52, 142.

laïc, administrateur des biens d'un religieux (Petit Véhicule), 74.
laïcisations, 11, 36, 37, 41, 48, 243, 276, 284, 292.
laissez-passer, 37, 38, 291.
légumes interdits, 244, 245.
lettrés, 288.
Li Chou-ming (VIIIe s.), 31, 42, 292.
Li Hiun (IXe s.), 293.
Li Ki-fou (VIIIe-IXe s.), 12, 142.
Li Lin-fou (VIIe-VIIIe s.), 142.
Li Tch'eng (VIIIe s.), 119, 165.
Li Tö-yu (IXe s.), 35, 36, 192, 218.
Li Yi-fou (VIIe s.), 272.
Li Yuan (VIIIe s.), 219, 274.
Li Yuan-hong (VIIIe s.), 140.
lieux de culte bouddhiques, petits — populaires, 3, 6, 36, 41-43, 109, 246-247, 248, 285, 292.
Lo-yang, au VIe siècle, 9, 240.
Long-men, 15, 213, 225, 226.

malades, 206, 214, 217-218; garde-malade, 72.
manuscrits chinois de Touen-houang.
Fonds Pelliot; *cités :* P. 2032 vo, 122, 124, 127, 136, 143, 144, 145, 147, 148, 186, 198, 200, 201, 267; P. 2040 vo, 122, 136, 143, 145, 147, 148, 198; P. 2049 vo, 89, 122, 124, 136, 143, 145, 146, 147, 148, 174, 186, 187, 196, 200, 267; P. 2086, 257; P. 2189, 258; P. 2249 vo, 129; P. 2250 vo, 8; P. 2507, 141; P. 2567, 148; P. 2613, 146; P. 2638, 9; P. 2685, 80; P. 2708, 266; P. 2821, 148, 187; P. 2826 vo, 189; P. 2836, 202; P. 2879, 10; P. 2953 vo, 174; P. 2974 vo + P. 3395 vo, 146, 189; P. 2975, 262; P. 3004, 181; P. 3005, 144; P. 3047 vo,

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

237; P. 3107, 144, 201, 202; P. 3124, 182; P. 3128, 261; P. 3145, 262; P. 3152, 202; P. 3167 r°, 146; P. 3167 v°, 8; P. 3207, 139, 187; P. 3231, 267; P. 3234 v°, 122, 136, 143, 147, 148, 174, 200; P. 3286, 262; P. 3336 r°-v°, 201; P. 3348, 189; P. 3352 v°, 187; P. 3367, 202; P. 3391 v°, 147; P. 3418 v°, 107; P. 3424, 145; P. 3472, 181; P. 3489, 266; P. 3490 v°, 103; P. 3600, 8; P. 3603 v°, 182; P. 3707, 259, 266; P. 3730 v°, 259, 260; P. 3763, 186; P. 3774, 58; P. 3787, 146; P. 3889, 266; P. 3928 v°, 145; P. 3947, 8; P. 3964, 129; P. 3989, 266; P. 4012, 63; P. 4021, 135; P. 4081, 90; P. 4083, 182; P. 4536 v°, 258; P. 4542 v°, 135, 146, 148, 177; P. 5008, 129; P. 5522, 129; P. 5529, 146, 259, 266; P. 5530, 266; 5579, 8; *traduits en partie ou en totalité :* P. 2049 v°, 183-184; P. 2187, 102-103; P. 2638, 85-87; P. 2686 v°, 173; P. 2837, 199; P. 2856 v°, 107; P. 2863, 200; P. 3037, 265; P. 3094 v°, 130; P. 3124 r°, 181; P. 3150, 131; P. 3155 v°, 183-184; P. 3214 v°, 132; P. 3216 v°, 260; P. 3266 v°, 260; P. 3352 v°, 185-186; P. 3367, 201; P. 3410, 78-79; P. 3453, 182; P. 3608, 31; P. 3620, 31; P. 3631 v°, 176; P. 3774, 80-81; P. 3859 r°, 104; P. 3947 v°, 129; P. 3952, 53; P. 3975, 37-38; P. 4072, 53; P. 4081, 196.

Fonds Stein; *cités :* S. 1475 v°, 259; S. 2729, 8; S. 5826, 189; *traduits :* S. 190, 209-210; S. 721, 208, 210, 212; S. 1475, 173, 265; S. 2199, 77-78; S. 4528, 236; S. 5867, 179-180; S. 5871, 180. Mss de la Bibliothèque nationale de Pékin; *cités :* THTL, f. 103, 202; f. 104, 202; f. 105, 201, 202; *traduits :* THTL, f. 8 b, 239; f. 70, 241; f. 117, 261; f. 119, 106; f. 120, 104-105; f. 121, 105; f. 122, 105; série *tch'eng,* n° 96, 88.

marchands, 159, 162.

médecine, 194, 214-218.

mesures, 194.

métaux, métaux précieux et monnaie, 20-22, 150, 151, 154, 155.

membres directeurs des associations, 260, 266.

meurtre des animaux, 246, 249, 253, 267, 290.

mendicité, 194.

millet, 98; — du Saṃgha, 92.

Ming-kai (VIIe s.), 11, 31.

moines, — dans les associations de fidèles, 264, 266; — entretenus à domicile, — familiaux, 271, 274, 275; — magiciens, 242, 243; — mariés, 47, 243, 248; monacat, proportion par rapport à la population totale, 11; monacat régulier, 31-32; monacat irrégulier, 10, 33, 34, 37, 49; moines-paysans, 34-35, 134, 183; — riches et influents, 178, 279, 280, 297; proportion des — par monastère, 8-9.

monastère, nom général des lieux de culte bouddhiques, 6; — s officiels, 5, 7, 292; — s de Touen-houang, 143-146.

moulins à eau, 102, 138-146, 280; fermage des — à Touen-houang, 143-146.

mutilations, brûlures, 230, 234, 242, 243.

noms officiels octroyés par les empereurs aux monastères, 41-43, 257, 292.

nonnes, 8, 275, 276.

œuvres pieuses, 42, 43, 170, 213, 237, 248, 284.

offrandes, 196 et suiv., 205, 206, 207; — journalières, 208, 239.

ordinations, — au IIIe siècle, 26; — achetées aux princesses impériales des T'ang, 47-49: — des esclaves, 39, 126; — fictives à l'époque des Wei, 33, 34; limitations officielles des —, 35, 36; ordination, 192.

ovidés, à Touen-houang, 122.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Pao-k'iong (VIIe s.), 255.
parenté artificielle, 258, 259, 260, 267.
paysannerie, — intégrée au Saṃgha, 111-112; — riche ordonnée, 48, 55; diminution de la — libre au VIIIe siècle, 32.
P'ei Tche (frères et mère de), [VIe s.], 236.
Pei-tou (Ve s.), 194, 242.
P'ei Mien (VIIIe s.), 50, 51.
P'eng Yen (VIIIe s.), 29, 31, 292.
Pou-k'ong (VIIIe s.), 17, 43, 76, 281.
P'ou-ngan (VIe s.), 246.
prêches publics, 99, 101, 291.
pressoirs à huile, 102, 146-148.
prêts, — agricoles, 100, 173-174; — des biens consacrés, 69-70, 176-178; —de grains sans intérêts, 104-106, 172-173; — sur gages, 155, 166-168; — à intérêts, 218; — privés des religieux, 72, 73, 178-183; — à long terme, 175-176, 205; comptoirs de — sur gages, 164, 166, 169, 280.
princesses impériales des T'ang, 47, 119, 142, 272; — Kao-yang, 277; — T'ai-p'ing, 140, 277, 280.
privilège de juridiction des religieux, 27, 282.
prix, 189.
processions de statues, 196, 229.

rachat de la personne, 235, 236.
réactions antibouddhiques, 21, 35, 37, 41, 42, 284, 287, 288, 292, 295.
rébellions d'inspiration bouddhique, 278, 279; rébellion de Ngan Lou-chan, 50.
recensements, — des familles de serfs, 103-104; — des moines, 9, 10, 11, 33; — des monastères, 6, 7.
réfractaires de l'armée, 243.
relique du monastère Fa-men, 52, 230.
reliquaires, — habités, 6; — détruits à la fin du VIe siècle, 7.
récitations de sūtra par différents monastères, 201, 255, 256.
renaissances (mauvaises), 68-69, 237, 238-240.

sacrifice de la personne, 235, 236, 237, 247; sacrifices de richesses, 227, 230, 232.
sainteté (conception chinoise de la), 242, 244.
sapèques, circulation restreinte des —, 171, 179; dons de —, 205-207, 235; réserve des monastères en —, 19-20; — pour l'eau parfumée, 51, 56; — versées à terre, 230, 286.
secte du Troisième degré, 205 et suiv.
Siao Mou-tche (Ve s.), 227.
Siao (branche dynastique des), 277.
Sie Houai-yi (VIIe s.), 18, 272, 286.
Sin-hing (VIe s.), 205.
Sin-yi (VIe s.), 205, 206.
Sin T'i-feou (VIIIe s.), 18, 47, 289.
Souen Ts'iao (IXe s.), 32.
Source miraculeuse de Po-tcheou, 243.
Sou Kouei (VIIIe s.), 10.
statues et statuettes, 20-24, 264.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

statuts d'associations, 264, 265, 266, 267.
suicides de moines, 234.

T'an-hien (VIIIe s.), 215.
T'an-tch'eng (Ve s.), 247.
T'an-yao (Ve s.), 96, 99.
T'an-hien (VIe s.), 211-212.
Tao-piao (VIIIe s.), 117.
Tao-ying (VIIe s.), 244.
Tchang Yi-tch'ao (IXe s.), 102.
Tch'ang-yen (VIIIe-IXe s.), 140, 164.
Tche-ts'ong (VIIe s.), 255.
Tch'en Touan-che (IXe s.), 57.
techniques d'insensibilisation, 235, 243, 244, 245.
terres, — affectées au culte par les paysans, 110-111; — des communautés, 135-136, 141; — données aux monastères, 114-115, 118, 119, 128; — individuelles des religieux, 75, 129; — vendues, 117, 127-128; — publiques, 117, 118; fractionnement des — à Touen-houang, 80; superficie des — possédées par les communautés, 135-137; terrains montagneux, 134.
tirages au sort, 83, 85.
tissus, prêts de —, 181-182.
titres monacaux, vendus, 46-47, 50, 54.
Tö-mei (VIIe s.), 216.
Tou Hong-tsien (VIIIe s.), 281.
Tou Mou (IXe s.), 125, 136.
tourteaux, 147.
toile, répartie aux religieux, 88-89, 181.
traités de discipline indiens, 61-62, 71, 150 et suiv.
trésors, — inépuisables, 205 et suiv., 268; — de longue vie, 170.
Trois Joyaux, 63.
Tso Jong (IIIe s.), 26, 285.
Ts'ouei Tchong (VIIIe s.), 50, 55.

vêtements, dons de —, 237; — du moine indien, 76; partage des — des moines décédés, 81 et suiv.; ventes aux enchères des — et des tissus, 82, 85-89.

Wan-cheou (monastère de Tch'ang-ngan), 27.
Wang Tche-hing (IXe s.), 56-57.
Wang Tsin (VIIIe s.), 119, 257, 281, 282.
Wang Wei (VIIIe s.), 119.
Wei Sseu-li (VIIIe s.), 17.
Wei Yuang-song (VIe s.), 27, 293.
Wou-t'ai chan, 220.

Yang (branche dynastique des), 277.
Yang Kouo-tchong (VIIIe s.), 50.
Yang Sou (VIe s.), 141.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Yao Tch'ong (VIIIe s.), 48, 202, 273, 289.
Yi-tsing (VIIe-VIIIe s.), 72, 160.
Yin Yeou (IXe s.), 57.
Yong-ning (monastère, de Lo-yang), 15.
Yu Tch'ao-ngen (VIIIe s.), 119.
Yun-kang, 15.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

INDEX DES TERMES CHINOIS

cha-men (tou) t'ong, directeur (général) des religieux (Wei), 15, 46, 96, 99, 177, 178, 279.
cha-t'ai, épuration, 48.
chan-t'ai « tour de montagne », lieu de culte campagnard, 42, 248.
chang-tso, doyen, 7, 156, 179, 181.
chao p'ei « brûler le monticule », 197.
che-tchou, donateur (cf. *t'an-yue*), 156.
cheou fo yi « réception des vêtements du Buddha », 197.
cheou tao « recevoir la doctrine », 26, 285.
cheou yuan jen (ou *min*), *cheou houa yuan*, gardiens des immeubles du Saṃgha (Vinaya), 66, 93, 150, 154.
chö, dieu du sol, *chö-yi*, association cultuelle, 252, 253, 259, 260, 261, 264, 266, 267.
chö-che, donner en offrande, 128.
chö kouan, administrateur d'association, 266.
chö k'i, contrats du dieu du sol, 254.
chö sseu tchouan t'ie, circulaire d'association, 262.
chö tchang, président d'association, 266.
chö t'iao, statuts d'association, 264, 267.
chouei, fermage, 90, 135, 142.

fa, Loi, prédication, opposée à biens matériels, 212.
fa-lu, maître en loi et en discipline, 88, 179, 200, 265.
fa-yi hiong-ti, frères dans la Loi, 259.
fang-tseu « biens de cellule », 78.
feou che, feou jen, vagabonds et fainéants, 12, 55.
fo che, affaires du Buddha, 151, 161.
fo che, nourriture des Buddha, de printemps et d'automne (*tch'ouen ts'ieou fo-che*), 90, 196, 197.
fo-t'ang, chapelle, 42, 72, 213, 248, 257, 285.
fo-tien « salle des Buddha », édifice bouddhique, chapelle, 15, 79.
fo-t'ou, Buddha, objets et lieux du culte, 99, 123.
fo-t'ou hou, Familles du Buddha, 99, 123.
fou, mérites religieux, félicité, 268.
fou hou, riches familles paysannes, 48, 55.
fou t'ien « terres de mérites » 212.
fong, octroi des impôts des familles paysannes, 108, 109.

han che (fête du), 147, 198, 246.
heou tsang, enterrements somptuaires, 273.
hi, hi-wan, jeux des fêtes, 229, 231.
hia tchang, fondation funéraire (T'ang), 273.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

hiang chouei ts'ien, monnaie pour l'aspersion d'eau parfumée, 51.
hiang-sseu po-sing, simples particuliers dépendant de l'administration laïque à Touen-houang, 103.
hiang ti, terre affectée aux dépenses d'encens, 27, 160.
hing hiang, offrandes rituelles d'encens, 265.
hing siang, processions de statues, 196, 267.
hing tie, laissez-passer, 38.
hou fa « protection de la loi », 206.
hou tsi, recensement des serfs, 103.
houan sou seng, moine défroqué, 277.

jan-teng, illuminations nocturnes, 144, 147, 196.
jou tao « entrés dans le Chemin », laïcs-moines, 33, 34, 111.

kao tie, titre de nomination, 53.
kia-jen, domestique, esclave, 44, 67, 102, 123, 124.
kia-seng, moine familial, 38, 39.
kia-tseu, biens meubles, 75, 78, 147, 167, 172.
kiai, circonscription bouddhique, 82.
kiai t'an, autel pour la réception des défenses, 52; « élargis », *fang-teng kiai t'an,* 58.
kiang chouo, prêches publics, 99, 291.
kiao-cheou ho-chang, maître instructeur, 105.
kien fou, activités pieuses, 251, 263, 265.
kien-fou-ts'ao, administration bouddhique à la capitale (Wei), 99.
kien-tsao-sseu, surveillant des constructions de monastères (Souei), 109.
king-fang, boutiques à sūtra, 248.
king t'ien « champ de vénération », 124, 209, 215, 217.
kiu, emprunts de monnaie, 168, 173, 179, 205.
kiuan, exemption, 109.
kong ti, terres publiques, 118.
kong-tö, œuvres méritoires, 42, 43, 170, 213, 237, 248, 284.
kong-tö che, commissaires impériaux aux œuvres pieuses (T'ang), 77, 165, 243, 288.
kong-tö fen-sseu, monastères de tombeaux (Song), 296.
kong-tö tch'ou « lieux de mérites », 208.
kong-tö t'ong, cuivre des œuvres pieuses (Leang), 22.
kong-tö yuan, chapelles privées, 39, 284.
koua-ta, être de passage dans un monastère, 36, 45.
kouan, spectacle, 231, 233.
kouo-so, laissez-passer, 38.

k'an ping jen, garde-malade (Vinaya), 72, 76.
k'eou fen, k'eou fen ti (t'ien), allotissement, 95, 129, 130, 183.
k'eou tch'eng jen, caution, 174.
k'i, k'iuan-k'i, contrats, 72, 100, 106, 155.
k'i yin, sceau privé pour les contrats, 76.
k'ie-lan, sanctuaire, 109, 248.
k'ing wou, biens légers, de peu de valeur (Vinaya), 64.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

k'o, taxe, fermage, 92, 101, 103, 135.
k'o-chö, k'o-fang, k'o-tien, auberges, 164.
k'o-tso sseu, marchés à esclaves (Vinaya), 154.
k'ouan cheng ts'ien, taxe spéciale payée par les religieux sous les Song, 30.

lan-jo, ermitages, petits lieux de culte, 6, 42, 221, 248, 268, 284, 292.
leang, libre, opposé à *tsien*, non libre, 35, 79, 125.
leang, yeou leang, pressoirs à huile, 102, 145.
leang hou, familles des pressoirs, 147, 148, 174.
leang k'o, taxe des pressoirs, 90, 147, 148.
li-jen fang, léproserie, 217.
li-jouen, intérêts des prêts, 90, 174.
lieou wou, six objets du moine indien (Vinaya), 76.
ling ti, terres en friche, 45.
lou che, secrétaire d'association, 261, 265, 266.

men t'ou, groupe de disciples, clientèle, 38.
mien ting (*ts'ien*), [taxe] pour l'exemption de corvées (Tcheou et Song), 27, 30.
ming king, expert en sūtra, 50.

nei tao-tch'ang, chapelle du palais impérial, 39, 275, 293.
ngen tou, ordinations sans examens octroyées par l'empereur, 59.
ngen-tseu, classe particulière d'esclaves à Touen-houang, 120.
ngo, sseu ngo, nom officiel octroyé aux monastères, 3, 41, 43, 203, 257.
nien, nien-wei, moulins, 139, 140, 141.
nien fo, récitations du nom des Buddha, 254.
nien song, récitations de sūtra, 90, 196, 198, 200.
nou-pi, esclaves, 110, 123, 136.

pei-t'ien « champ de compassion », 124, 206, 210, 216, 217.
pie chou, pie ye, propriété privée, 120, 165.
pien, emprunt sans intérêts, 105, 173, 180.
ping-fang, hôpital, 217.
po-che, maître artisan, 213.
po-lien chö, association du Lotus blanc (Song), 254.
po-sing seng, moine simple particulier, moine-laïc, 34, 111.
po t'ou, laïcs dépendants de monastère, 112.
pou-k'iu, type de serfs, 44, 125.
pou tsing, caractère profane, 66, 92, 177; *pa pou tsing*, huit choses inconvenantes pour un moine, 67.

p'en, bols de la fête de l'Avalambana, 197, 208.
p'ou-sa kiai, ordination de Bodhisattva, 269.
p'ou-t'i so « lieux de bodhi », sanctuaires funéraires (Song), 296.
p'ou-tien, boutique, 164.
p'ou-p'en-ts'ien « sapèques universelles de la fête des bols », 208.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

san che, dons divers, 90, 196.
san kang, membres administratifs des monastères, 7, 8, 40.
san kiai kiao, secte du troisième degré, 37, 205.
san kouan, membres directeurs des associations, 260, 266.
san pao, Trois Joyaux, 63.
seng che, affaires du Saṃgha, 151, 161.
seng cheou, autorités monacales, 86.
seng-k'i hou, Familles du Saṃgha, 96, 98, 279.
seng-k'i siu, millet du Saṃgha, 96.
seng tcheng, recteur monacal, 201, 265.
seng ts'ao, bureaux du Saṃgha (Wei), 96, 100, 178, 279.
seng tsi, recensements du monacat, 33.
seng wou, biens du Saṃgha, 40, 63, 65.
siang pao, responsabilité collective, 37.
siao siang et *ta siang,* cérémonies en faveur des défunts, 201.
sou kiang, prêches publics, 101.
souan houei, assemblée des moines pour les comptes de fin d'année, 86, 90, 186.
sseu, désignation des grands lieux de culte à partir des Souei, 6, 36.
sseu chö, associations privées, 290.
sseu hou, familles des monastères, 96, 100, 101, 105, 106, 145.
sseu jen « gens des monastères », 87.
sseu kia nou, esclaves de monastère, 68.
sseu pou, bureau des cultes (T'ang), 49, 54.
sseu tchou, abbé, 7, 63, 179.
sseu tou, ordination privée et illégale, 40, 41, 55, 56, 126.
sseu tsi, recensements des moines par monastère, 9, 11.

ta siang et *siao siang,* cérémonies en faveur des défunts, 201.
tai, tai-pien, emprunts à intérêts, 100, 105, 173, 174, 177, 178, 181.
tang, p'eng-tang, faction, 47, 268.
tao-jen-t'ong, directeur des religieux (Wei), 96, 99.
tao-tch'ang « aire de bodhi », lieu de culte, 42, 47, 248, 291, 292.
teng chen fo, statues des empereurs à l'image des Buddha, 22.
teng yeou sseu, bureau des lampes et de l'huile, 170.
ti-tien, ti-chö, boutiques, 69, 141, 164, 166.
ti-tseu, récoltes en céréales, 132.
tie, notification, 106.
tien, gage, mettre en gage, 131, 166, 167, 173, 176.
tien-p'ou, boutiques, 45.
tien-tso, économe, 8, 185, 264.
tou-leao, artisan spécialisé, 145.
tou sseu ts'ang, administrateur général des greniers, 104.
tou tie, certificats d'ordination, 49, 51, 54, 57, 170.

t'an-yue, donateur, 43, 102.
t'i-ngo, nom officiel de monastère, 109.
t'ien-cheou, revenus des terres, 90.
t'ien-yuan « champs et jardins », propriété privée, 185, 273, 280.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

t'o « cargaison », mesure de grains, 104, 129.
t'ouan, groupe de culture, 104, 107.
t'ouan-t'eou, chef d'un groupe de culture, 104.

tchai, banquet bouddhique, 49, 69, 86, 125, 147, 197, 198, 201, 202, 204, 212, 235, 249, 259, 262, 273, 275, 288, 290.
tchai, dette, faute, 238.
tchai-tch'en, offrandes reçues lors des *tchai*, 90, 196.
tchai-tchou « maître du banquet », 261, 262.
tchao-hiuan-ts'ao, administration bouddhique à la capitale (Wei), 99.
tchao-t'i, désignation des lieux de culte, 100, 248.
tche, gage, prêt sur gages, 155, 166, 167, 171.
tche, déclarer au fisc, 127, 128.
tche-souei, économe pour l'année, 8, 67, 116, 184, 244.
tche kiu, tche ts'ien, emprunt de monnaie avec gages, 19, 164, 168.
tche t'ien, tche tchouang, mise en culture de terres ou domaines, 116, 117.
tche k'ou, trésor de prêts sur gages, 165, 169, 170, 171, 280.
tchö-li, maître bouddhique, 181, 201.
tchou-jen « hôte », 261, 262.
tchou yi ts'ien, impôt des religieux (Song), 30.
tchouan king, récitations de sūtra, 198, 267.
tchouang, tchouang t'ien, tchouang yuan, domaines privés, 77, 102, 113, 116, 118, 119, 120, 122, 127, 133, 145, 160, 185.
tchouang-tchai-che, commissaires impériaux aux domaines et aux manoirs, 45, 117.
tchouei fou, cérémonies en faveur des défunts, 23, 202, 263.
tchouei hiong tchou ki « chasser le néfaste et poursuivre le faste », 23, 202, 263.
tchong wou, biens lourds, de valeur (Vinaya), 64.

tch'a, hampe, 15; *fo tch'a, tsing tch'a*, petit sanctuaire, 221, 248.
tch'ang cheng « longue vie » (monnaie de), 170.
tch'ang cheng k'ou « trésor de longue vie », comptoirs de prêts sur gages, 170, 171.
tch'ang ming teng, lampes longuement allumées, 147, 170.
tch'ang-tchou, (caractère) permanent et inaliénable des biens consacrés, *tch'ang-tchou-wou*, biens permanents, 40, 63, 64, 65, 67, 68, 102, 160, 165, 175, 204, 207.
tch'ang-tchou po-sing, simples particuliers faisant partie des biens permanents des monastères, serfs, 101, 103, 145, 173, 174.
tch'ang-tchou t'ien, champs faisant partie des biens permanents, 130, 131, 136, 138.
tch'ang yi, vente à la criée des vêtements, 85.
tch'en, ta-tch'en, offrandes (en tissus), 85, 197.
tch'en sseu, administrateur des offrandes, 85, 87, 200.
tch'eng-t'ai, épuration, 292.
tch'eou, baguettes pour tirer au sort, 83.
tch'eou fen, part réservée dans les ventes aux enchères, 87.
tch'ö-fang, garage à voitures, 45, 164.
tch'ou hiao, manifestations de piété filiale, 259.
tch'ou kia « quitter sa famille », entrer en religion, 26, 35, 75, 192, 269.
tch'ou t'ien, terres de la cuisine, 135.
tch'ouen-tso kiu-si, grands banquets de printemps des associations, 262, 265.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

tsao fou tch'ou « bureaux d'œuvres pieuses », 208, 216.
tsai kia, qui demeure dans le monde, 269.
tseu yi, vêtement pourpre, 59.
tsien, non libre, opposé à *leang,* libre, 35, 79, 125.
tsing jen, serviteur laïc des moines, esclave de monastère, 66, 67, 74, 92, 123, 150, 151, 152, 154, 159.
tsiu-tsi, rendez-vous, 268.
tso tao, magie, 242.
tsou, fermage, 183.

ts'ai, biens matériels, opposés à *fa,* prédication, 212.
ts'ien jen yi « associations des mille » (Leao), 257.
ts'ieou-tso kiu-si, grands banquets d'automne des associations, 262.
ts'in-ts'ing chö « association familiale », 259.
ts'ing chö, petite habitation de moines, 248.
ts'ing hien ts'ien, taxe payée par les religieux à l'époque Song, 30.
ts'iu, emprunt (de monnaie) à intérêts, 173, 180.

wei, moulin, *chouei wei,* moulin à eau, *yuan wei,* m. de jardin, 45, 102, 140, 141, 142.
wei hou, wei kia, familles de meuniers, 144, 145, 147, 148.
wei k'o, fermage des moulins, 90, 138, 143, 145.
wei-lan, abus, fraude fiscale, 34, 38, 39.
wei-lan seng, faux moine, 10, 34.
wei-na, tou wei-na, surveillant, surveillant général, 7, 36, 37, 46, 77, 96, 100, 178, 201, 264, 279.
wei-na tou-wei, surveillants préposés à la gestion du Millet du Saṃgha sous les Wei, 100.
wei po-che, artisan des moulins, 144.
wen yi, pièce officielle, 37.
wou tchö ta houei, grande assemblée ouverte à tous, 235, 286.
wo tsieou, vin d'honneur, 267.
wou kouan, (moine) non inscrit sur les registres officiels, 10.
wou ming, (religieux) non inscrits, 6; lieux de culte sans nom officiel, 292.
wou ngo siao-yuan, wou tch'e-ngo sseu, wou tch'e sseu-yuan, monastères, sanctuaires sans nom officiel, 6, 42, 43, 296.
wou tsi, non inscrits sur les registres du monacat, 10, 37.
wou tsin ts'ai, wou tsin wou, richesses ou biens inépuisables, 151, 156, 159, 160, 165, 166, 209.
wou tsin tsang, trésors inépuisables, 205, 206, 207, 209, 211, 212.

yang « entretenir », *yang sseu men,* entretenir une clientèle, 3, 39, 269.
yang niu, élever des filles, 112.
yao seng, moine magicien, 243.
yao tsang, dispensaire, 215.
ye yi, petit lieu de culte campagnard, 42, 248.
yeou che, oisifs, 12, 49.
yi « équité », 260.
yi che, maître bouddhique d'une association, 264, 266.
yi chou, dispositions à cause de mort, 77.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

yi-houei, yi chö, yi yi chö, yi yi, associations de fidèles, 221, 251, 252, 253, 255, 256, 259, 264, 286.
yi-jen, yi-tseu, membres d'une association, 257, 258, 264, 286.
yi-ts'ie tchai-houei, banquet bouddhique ouvert à tout venant, 22.
yin tie, certificat avec cachet officiel, 37.
ying fou seng, moine-laïc (Ts'ing), 34.
yong-tso jen, ouvrier agricole (Vinaya), 92.
yu-lan p'en, fête des bols de l'Avalambana, cf. *p'en,* 197.
yuan « cour », écoles spécialisées à l'intérieur des monastères, 30, 40, 208.
yuan chouei, impôts des jardins 90, 185.
yuan-tseu, jardiniers, 124.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

TABLE ANALYTIQUE DES MATIÈRES

Pages

INTRODUCTION ..... VII-X

I. LES DONNÉES IMMÉDIATES.

Nombre des lieux de culte et des moines.

Petit nombre des grands monastères et très grand nombre des petits lieux de culte. Tableau synoptique des chiffres fournis par les différentes sources : nombre des monastères et des religieux du Ve au Xe siècle 1-5

Constance relative du nombre des grands et des petits lieux de culte pendant cette période. Deux époques de développement des constructions bouddhiques : à la fin du Ve siècle et dans le premier tiers du VIe d'une part, dans la deuxième moitié du VIIe siècle et les premières années du VIIIe d'autre part 6-7

Population des monastères proprement dits et des petits lieux de culte. Critique des recensements. Très grand nombre des personnes vivant du métier de religieux : près d'un pour cent de la population totale à toutes les époques 8-13

Effets généraux du mouvement religieux sur l'économie chinoise.

Développement, aux dépens de la production agricole, des activités de luxe en rapport avec la construction et l'ornementation des lieux de culte. Luxe et coût des édifices bouddhiques 13-19

Raréfaction des métaux précieux et du cuivre servant à la fonte des sapèques. Grandes réserves monétaires des monastères, grandes quantités de métal employées à la fabrication des statues. Commerce des statuettes bouddhiques à l'époque des T'ang 19-24

II. LES FAITS ANNEXES.

La Fiscalité

Régime fiscal des religieux.

Immunité dont bénéficient les religieux. Allusion des textes à certaines formes d'imposition à l'époque des Tcheou (557-580). Tenta-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Pages

tives répétées mais inopérantes pour soumettre les moines à un régime fiscal moins préjudiciable au trésor public. Taxes imposées aux religieux à l'époque des Song 25-30

Estimations sur le coût de l'entretien des communautés officielles à l'époque des T'ang. Aggravation du déficit de l'État pendant cette époque. Les « faux moines » depuis le Ve siècle jusque sous les T'ang : religieux non enregistrés, laïcs « entrés en religion », paysans-moines, moines privés des grandes familles, groupes privés de disciples.... 31-40

Régime fiscal des biens des communautés.

Opposition entre lieux de culte pourvus d'un nom officiel et lieux de culte non reconnus par le pouvoir impérial. Diversité du régime fiscal auquel sont soumis les biens des communautés selon leur origine et leur nature 40-46

Formes indirectes d'imposition.

Ventes de titres de la hiérarchie monacale instituées par le pouvoir laïc à la fin des Wei du Nord. Trafics auxquels se livrent les princesses impériales au début du VIIIe siècle : ordinations de faveur. Les certificats d'ordination et leur vente officielle à partir de la rebellion de Ngan Lou-chan (756). Les grands fonctionnaires provinciaux profitent de l'affaiblissement du pouvoir central après la rébellion pour détourner le système à leur profit. Indications sur les ventes officielles et le commerce privé des certificats d'ordination à l'époque des Song 46-60

III. L'ACCUMULATION DES BIENS.

L'HÉRITAGE INDIEN

Influence des prescriptions disciplinaires indiennes sur l'économie des communautés chinoises

Les biens consacrés.

La notion de « biens permanents », biens inaliénables et communs à la communauté bouddhique dans son ensemble. Biens dont la possession est admise de la part de la communauté mais interdite aux religieux, d'après les traités de discipline indiens. Caractère sacré des biens appartenant aux communautés en Chine 61-70

Droit successoral des moines chinois.

Évolution du droit monacal indien provoquée par le développement des activités cultuelles et par l'enrichissement des commu-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Pages

nautés. Le principe de la gestion directe de leurs propres biens par les religieux finit par prévaloir..... 70-75

Sortis de leur famille, les moines chinois n'ont pas droit à la possession du sol. Ce ne sont pas de grands propriétaires fonciers. Documents relatifs au droit successoral des moines chinois..... 75-81

Une institution monacale qui s'est maintenue et qui a eu, en Chine, un développement important : la vente aux enchères des vêtements des religieux décédés et celle des tissus reçus en offrandes..... 81-89

Les moines chinois, en raison de leur position dans la société et de l'orientation générale de l'économie monacale, sont incités à se tourner vers la possession de biens de caractère commercial et vers les activités mercantiles..... 89-90

TERRES ET DÉPENDANTS

Introduction..... 90-94

La colonisation bouddhique.

Les « Familles du Saṃgha », colonies agricoles dont la gestion est confiée par l'État à l'Église bouddhique, dans la Chine du Nord, à la fin du Ve siècle. Double objet des prêts agricoles des « Bureaux du Saṃgha » : régulariser le marché des céréales et procurer des revenus à l'Église bouddhique. Détournement à leur profit de l'institution par les administrateurs monacaux. Les « Familles du Saṃgha » deviennent des serfs de monastères au début du VIe siècle..... 94-101

A Touen-houang, aux IXe et Xe siècles, classe de serfs attachés héréditairement aux monastères et soustraits à la juridiction des pouvoirs laïcs. Ils sont répartis en groupes de culture et maintenus dans une étroite dépendance économique par des monastères qui disposent d'importants stocks de céréales..... 101-108

Droit de percevoir les impôts délégué par le pouvoir impérial à certaines communautés. Ce droit porte, non pas sur la terre, mais sur les cultivateurs. Recherche de la protection des monastères ou des moines par les paysans qui fournissent en échange une partie de leur récolte. Ces paysans, plus ou moins intégrés à l'Église bouddhique, tendent à échapper au contrôle des pouvoirs laïcs..... 109-112

La formation d'une propriété foncière.

Noyau primitif de la propriété terrienne des monastères : il est formé, non par des champs de grande culture déjà aménagés, mais par des terres qui, du point de vue juridique, constituent une classe particulière de biens-fonds : jardins, vergers, terres de montagne et de colline. Accroissement de la superficie de ces terres possédées en propre soit par des défrichements, soit par des achats, soit par des dons de l'État ou des propriétaires de domaines privés..... 112-120

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Pages

Grande proportion de terrains vagues qui servent au pacage. Élevage pratiqué surtout par les monastères du Chensi et du Kansou... 120-122
Les esclaves et leurs conditions de travail dans les monastères... 122-126

L'empiètement sur les terres paysannes.

Vaste transformation sociale et économique qui se produit au VIIIe siècle. Elle amène la désertion de leurs terres par les paysans. Généralisation du système du fermage. Les monastères profitent du bouleversement social pour étendre leurs droits sur les terres paysannes. Certains moines, en prêtant à intérêt, dépossèdent les paysans. Les communautés profitent de l'enrichissement de leurs membres 126-134
Importance de la superficie des terres de montagne et de colline par rapport aux terres de grande culture. Les bonnes terres des monastères, au IXe siècle, sont relativement peu étendues. Les revenus des terres n'ont pas été la principale source de richesse des communautés bouddhiques en Chine 134-138

Installations industrielles

Moulins et pressoirs.

Le fermage des moulins hydrauliques et des pressoirs à huile, principale source de revenus des monastères, à Touen-houang. Ces installations, très coûteuses, sont louées à des familles de serfs moyennant la livraison d'une part des produits de la mouture ou du pressurage ou moyennant la fourniture d'une taxe annuelle invariable. Monopole de la farine et des sous-produits de la mouture, de l'huile et des tourteaux détenu à Touen-houang par les monastères..... 138-149

Commerce et Usure

Précédents indiens.

Condamnation catégorique des activités mercantiles et usuraires dans le bouddhisme primitif. Place de plus en plus large qui leur est faite dans certaines sectes. Les fidèles introduisent des pratiques du monde laïc dans les communautés religieuses..... 149-162

Activités commerciales des communautés chinoises.

Boutiques de marché dès le Ve siècle. Fonds spéciaux destinés aux prêts à intérêts : ces fondations et la pratique du prêt sur gages, attestée dès la fin du Ve siècle, sont d'origine indienne. Deux classes d'emprunteurs : laïcs des hautes classes et paysans. Les besoins diffèrent d'une classe à l'autre, mais aussi les types de prêt. Prêts à long terme de monnaie et de tissus. Prêts en grains pour l'année agricole aux cultivateurs 162-175

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Pages

Prêts consentis par les religieux.

Emprunts et prêts des moines pour le compte de leur communauté. Prêts privés des religieux : les moines disposent de tissus et, en particulier, de toile reçue en partage au moment des ventes aux enchères. Pression économique que les moines riches font peser sur la paysannerie 175-184

Appendice

Les rapports de gestion des monastères de Touen-houang. Ils confirment l'importance des revenus d'origine profane : les offrandes ne constituent qu'un appoint. Prix et mesures 184-190

IV. Le circuit des dons.

Introduction.

Absence d'opposition entre les revenus de caractère profane et les offrandes : ils ont tous pour objet d'assurer le culte et l'entretien des religieux. D'autre part, les activités pieuses sont des activités rétribuées; les moines sont des spécialistes 191-195

Diversité des offrandes.

Les offrandes dans les documents de Touen-houang. Fonctions diverses assurées par les monastères : organisation des fêtes, cérémonies officielles, services privés en faveur des morts. Inégalité du traitement dont ont bénéficié les lieux de culte 196-204

Les Trésors inépuisables.

Collecte des offrandes dans la Chine du Nord, dans la deuxième moitié du VIIe siècle, par la secte du Troisième degré. Les offrandes sont centralisées à Tch'ang-ngan dans une « cour du Trésor inépuisable ». La doctrine de la secte met l'accent sur les œuvres charitables et les œuvres cultuelles et préconise une redistribution ininterrompue des offrandes. Offrandes versées sous la forme d'une contribution journalière très modeste par les gens du peuple, et par charretées de monnaie, de tissus et de métaux précieux, au début de l'année nouvelle, par les gens des hautes classes 205-212

Activités charitables.

Importance de la notion de circuit et de redistribution des offrandes illustrée par les Trésors inépuisables. Collaboration des religieux et des laïcs aux mêmes œuvres pieuses. Dons faits par les religieux et les communautés en faveur des laïcs pauvres et malades. Hôpitaux Hébergement gratuit des fidèles dans les monastères 213-223

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Pages

Insuffisance des données économiques : le développement économique est lié au développement d'un mouvement religieux..... 223-224

V. Les substrats historiques.

Économique et Religieux

Introduction.

Deux périodes de foi intense : elles correspondent à un développement très accentué des activités pieuses et des constructions bouddhiques..... 225-227

Caractères originaux de la foi bouddhique en Chine.

Rivalité dans les dépenses. Analyse des fêtes : continuités. Deux aspects caractéristiques du mouvement bouddhique en Chine : importance attachée à l'ornementation d'une part, et au don d'autre part. Les dons extrêmes, substitut d'un sacrifice de la personne. Analogie entre le rachat des péchés et la libération des dettes..... 227-240

Les Milieux populaires

La formation des groupements cultuels.

Orientations différentes du mouvement bouddhique selon les milieux sociaux. Importance des pouvoirs surnaturels dans le peuple; exploitation des arts magiques; succès des moines thaumaturges. Le prestige religieux des moines provoque la formation de groupements cultuels. Le banquet, acte religieux par excellence..... 240-250

Associations organisées.

Très grand nombre d'associations cultuelles organisées depuis la fin du Ve siècle jusqu'aux IXe et Xe siècles. Analogie de ces groupements avec les associations paysannes chinoises en vue des sacrifices au dieu du sol. Liens d'amitié et entraide dans les grandes occasions de la vie familiale. Traits essentiels des associations : repas en commun, contributions, statut. Leur collaboration à la vie bouddhique de leur quartier; leurs relations étroites avec les moines et les monastères... 251-269

Les Riches fidèles

Comportements traditionnels.

Opposition entre tradition chinoise rationaliste et mouvement bouddhique. Prodigalité et goût du faste qui relèvent d'une tradition « aristocratique ». Enterrements somptuaires et lieux de culte privés.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Pages

Relations intimes des parents de l'empereur et des femmes du gynécée avec les moines et les nonnes 269-276

Incidences politiques.

Les moines agents de propagande : arts magiques et prophéties. Menées subversives. Communauté d'intérêts entre moines et riches fidèles. Utilisation du bouddhisme à des fins démagogiques. Relations entre bouddhisme populaire et cultes privés des hautes classes.. 276-287

Les Dirigeants

La position des rationalistes.

Volonté des dirigeants d'orienter le mouvement religieux au profit du pouvoir légitime. Hostilité au luxe des œuvres pieuses, accent mis sur les aspects moraux de la doctrine et sur les éléments qui s'accordent avec la tradition chinoise officielle. Les activités charitables sont encouragées 287-291

Pragmatisme religieux.

Moines et lieux de culte incarnent des forces religieuses dont le concours peut être utile à l'empire. Si les considérations économiques ont joué contre le mouvement bouddhique, les considérations religieuses ont joué en sa faveur 291-294

Contradictions internes du mouvement bouddhique en Chine

Liaison intime du mouvement de ferveur religieuse et du mouvement économique. A partir du VIIIe siècle, la recherche du profit tend à devenir une fin en soi. Cupidité des milieux pro-bouddhistes des hautes classes, corruption des moines les plus influents : pillage des biens consacrés. Isolement des classes sociales provoqué par l'appauvrissement de la paysannerie et la ruine des anciens systèmes de relations. Le bouddhisme, dans ces conditions, ne se maintiendra que sous des formes dégénérées 295-298

Bibliographie.

Sources historiques et recueils d'inscriptions 301

Ouvrages sur l'histoire du bouddhisme et traités de discipline monacale 302

Travaux 305

Index général 311

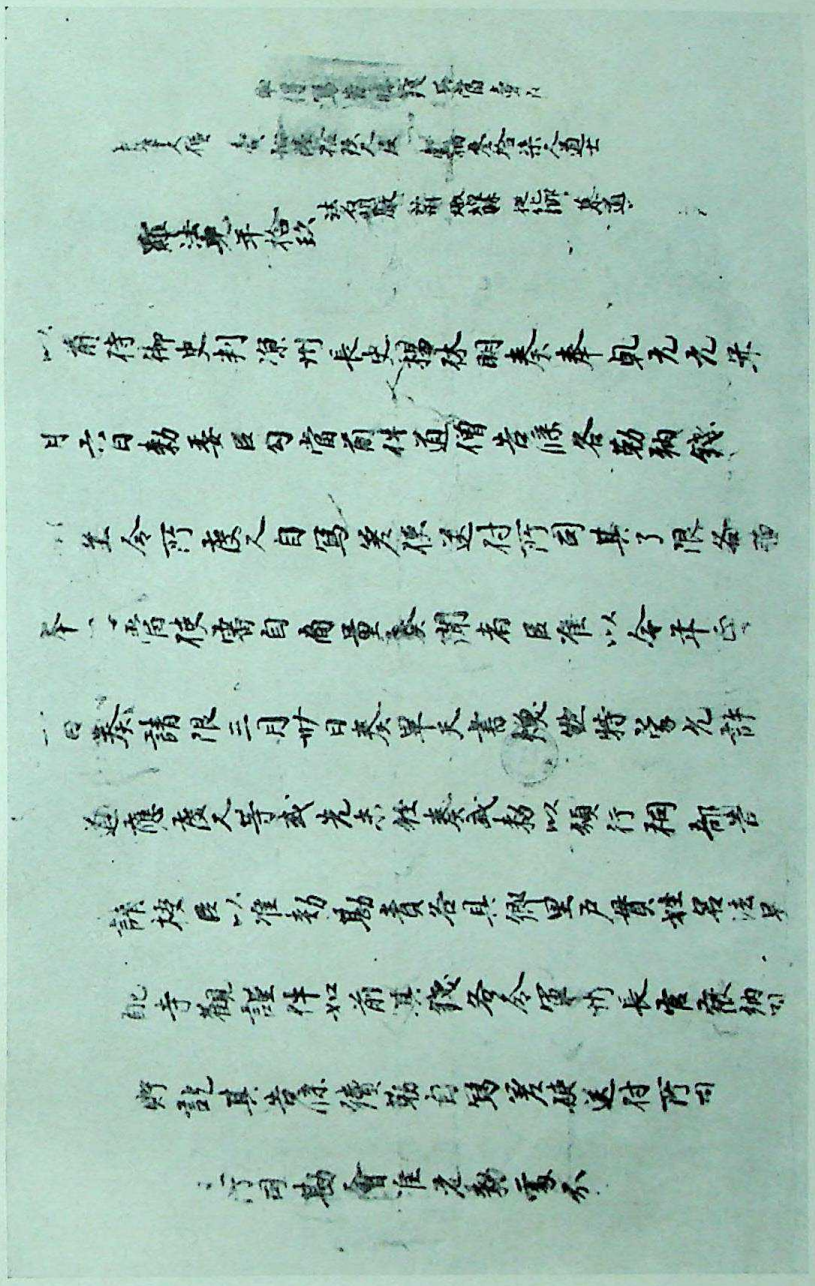
Index des termes chinois 318

Planches ..... I à X

Imprimerie Nationale. — J. 502760.

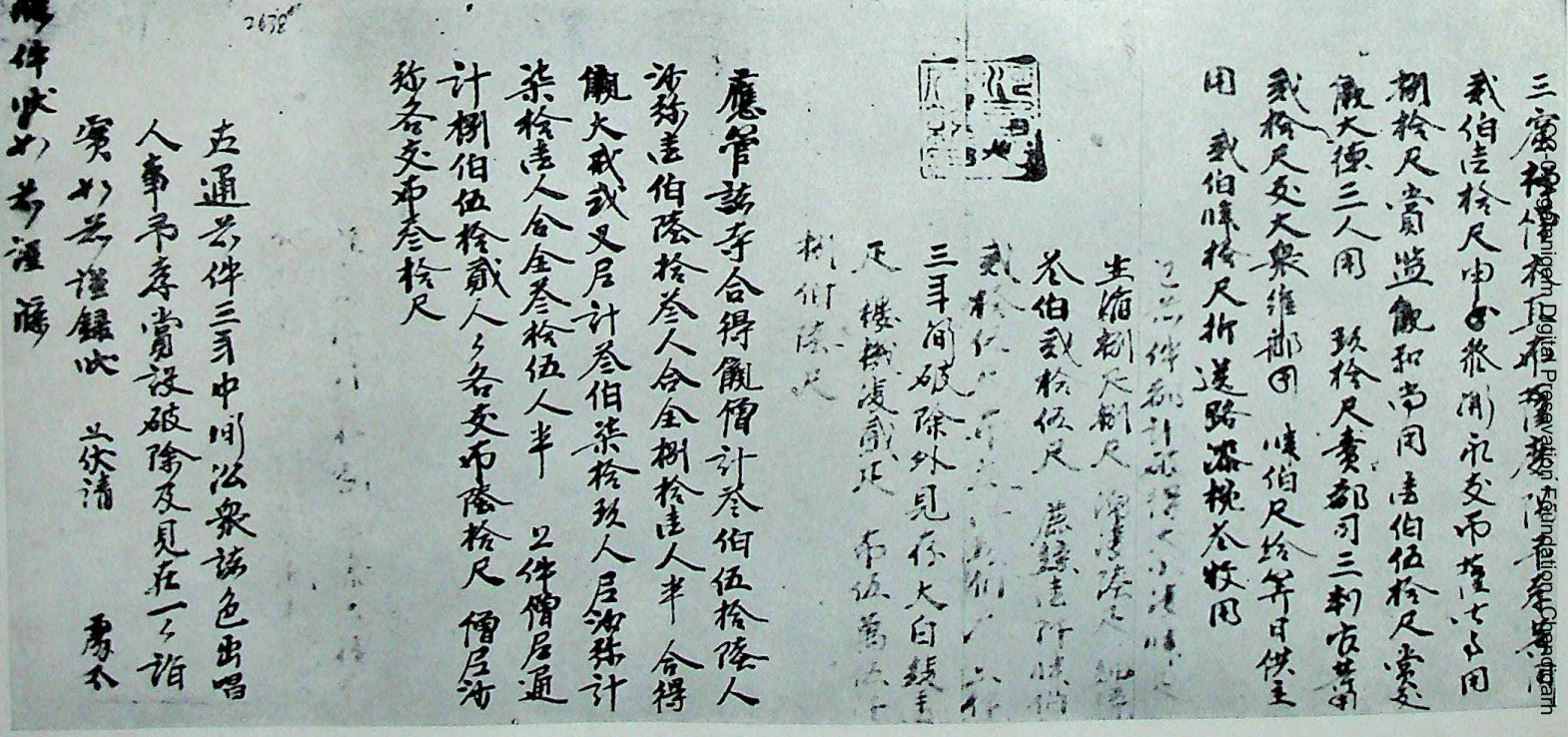
CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh



P. 3952. — Certificat provisoire d'ordination au nom de Lo Fa-kouang, 758 (?).

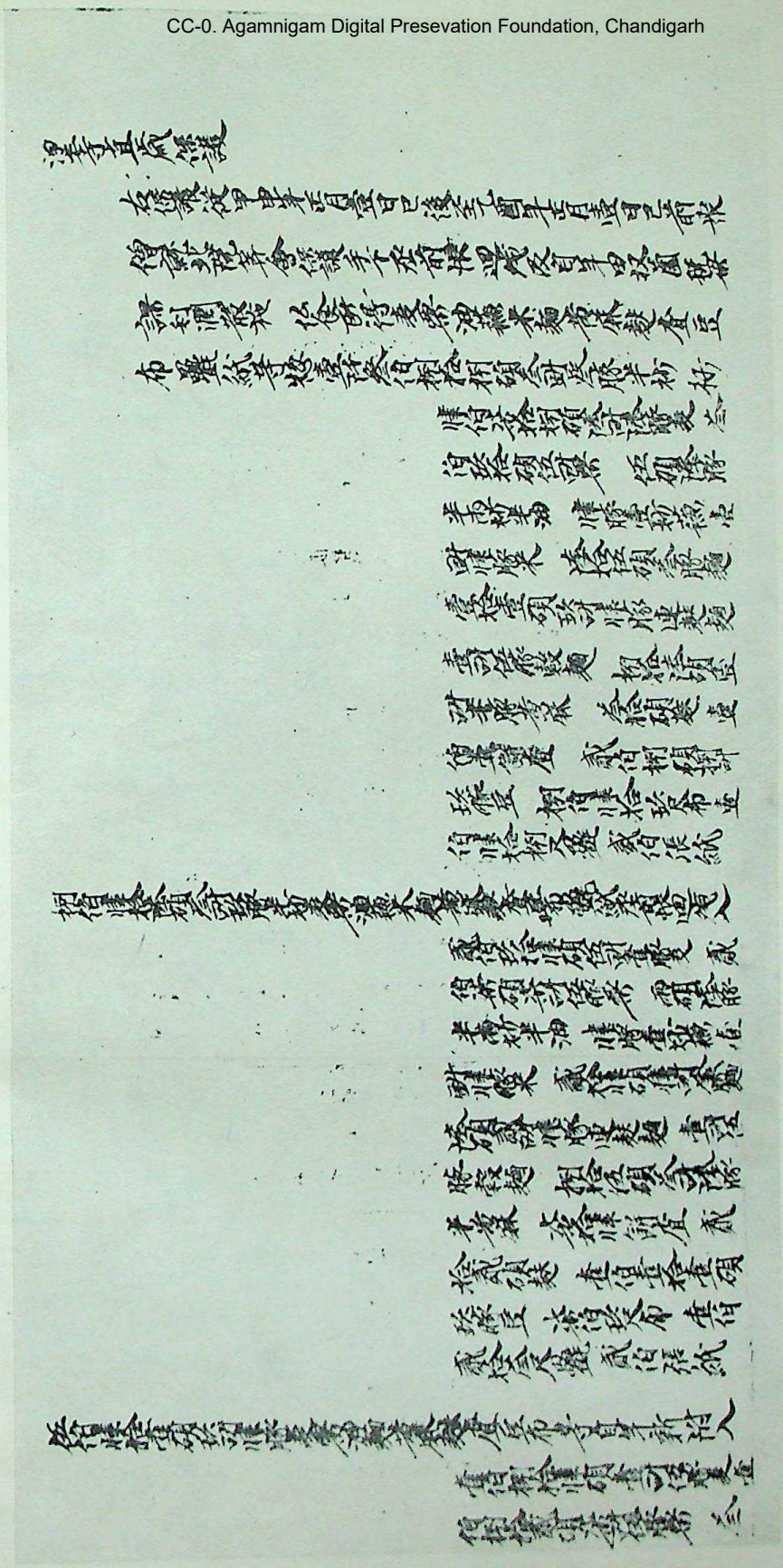
CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh



P. 2638. — Registre de ventes aux enchères daté de 936 et portant un cachet au nom du Directeur général des moines bouddhiques de Cha-tcheou (*Cha tcheou tou seng t'ong*). Fragment final.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh



P. 2049 v°. — Rapport de gestion du moine Pao-hou, économe pour l'année 924 au monastère Tsing-t'ou. Fragment du début.

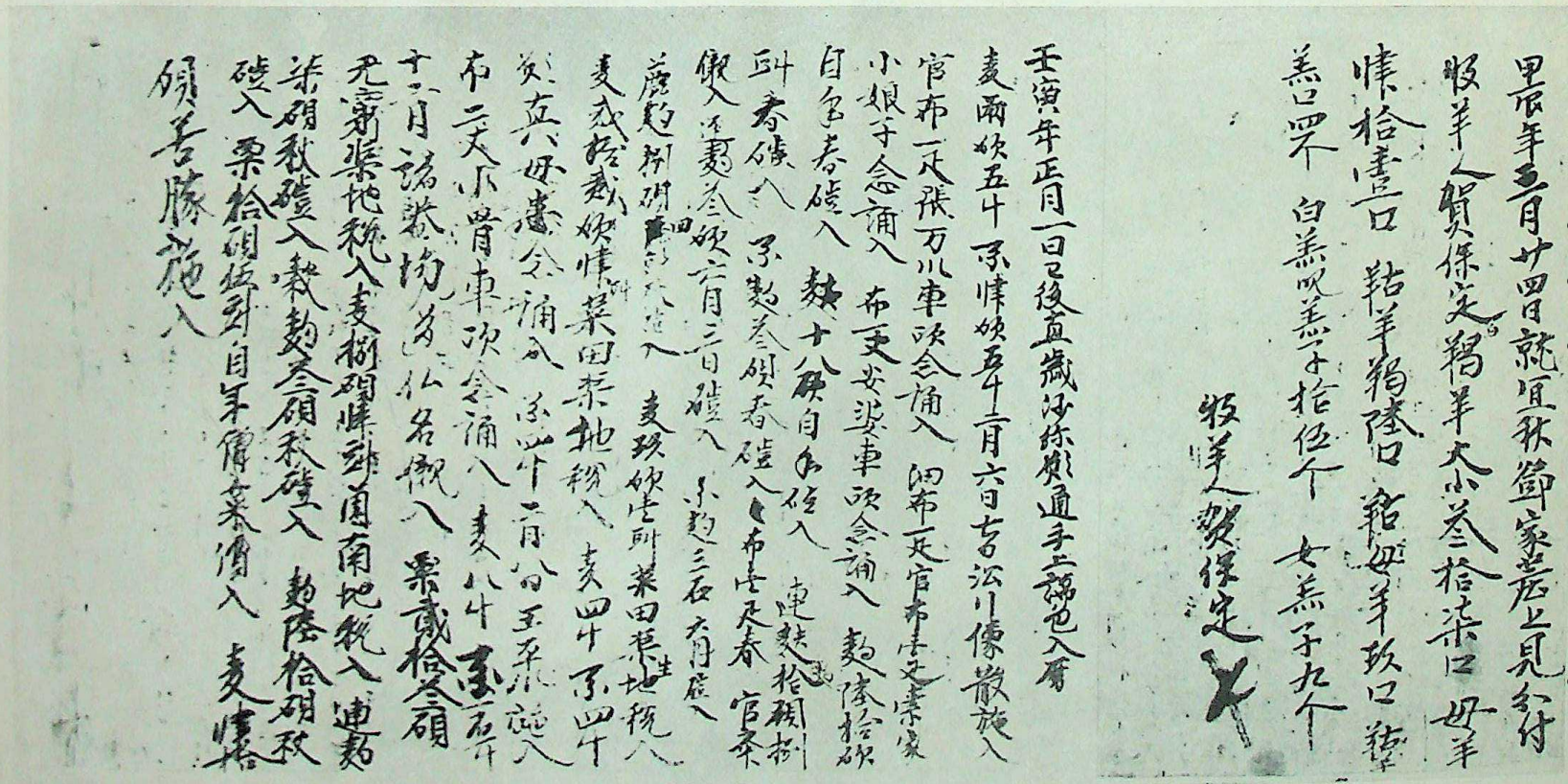
CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

P. 2049 v°. — Rapport de gestion du moine Pao-hou, économe pour l'année 924 au monastère Tsing-tou. Fragment final daté du premier mois de la 3e année *T'ong-k'ouang* (925) et portant les signatures de seize moines.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

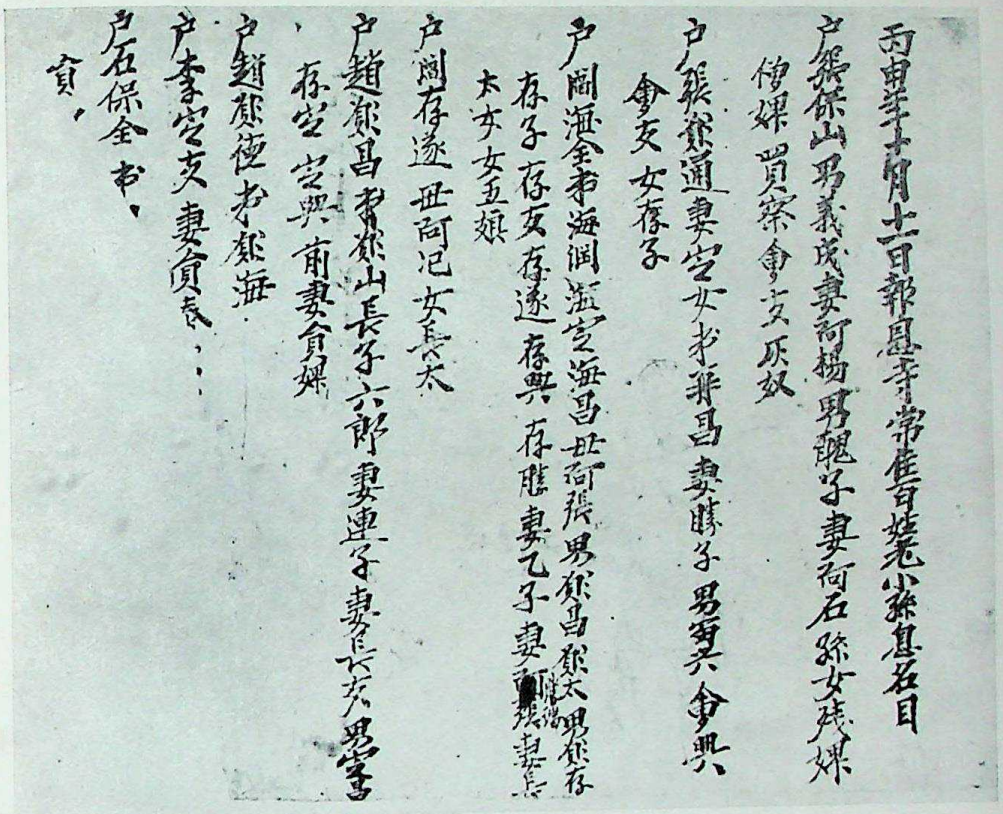
CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh



P. 3234 v°. — Fragments de comptes du monastère Tsing-t'ou. Liste d'ovidés appartenant au monastère suivie du nom et de la signature du gardien Ho Pao-ting(944 ?). Recettes diverses pendant la gestion du novice Yuan-t'ong (972 ?).

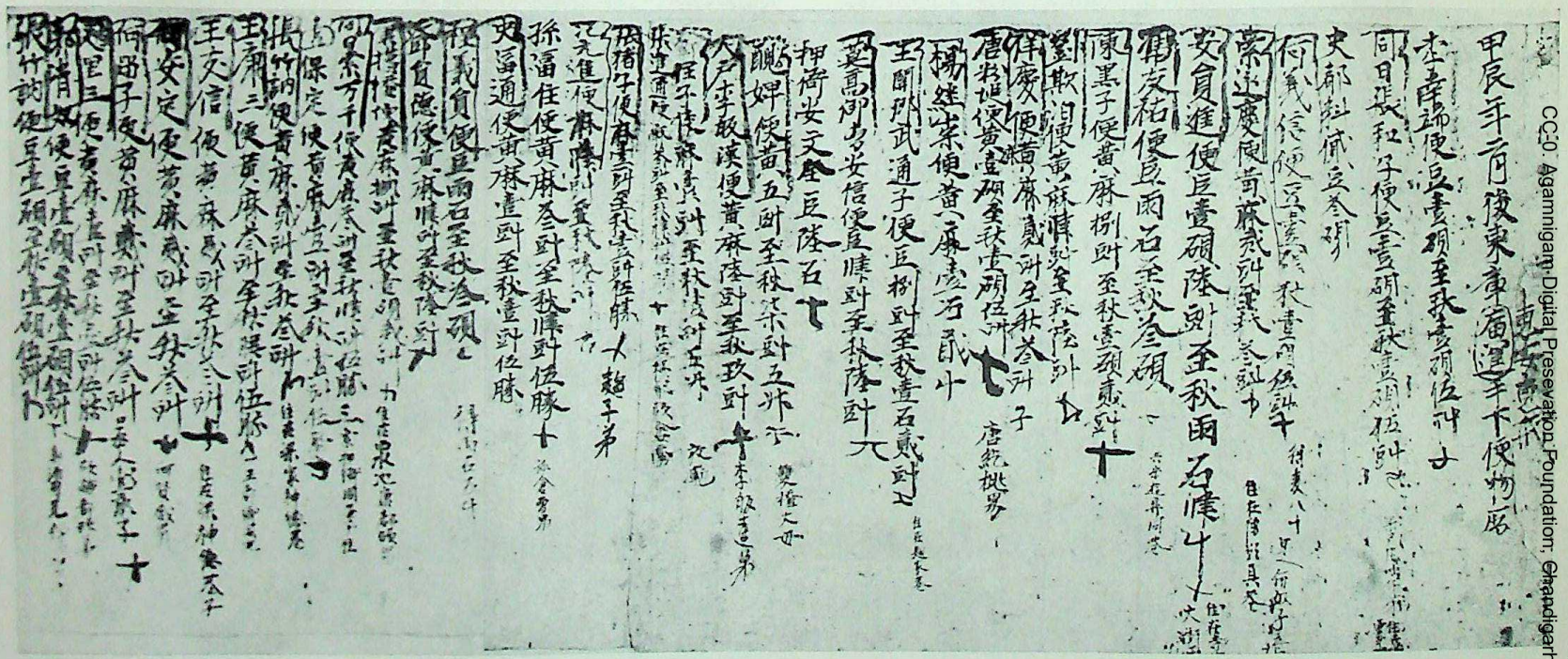
CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh



P. 3859 r°. — Recensement des familles de serfs dépendant du monastère Pao-ngen (896 ou 956 ?).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

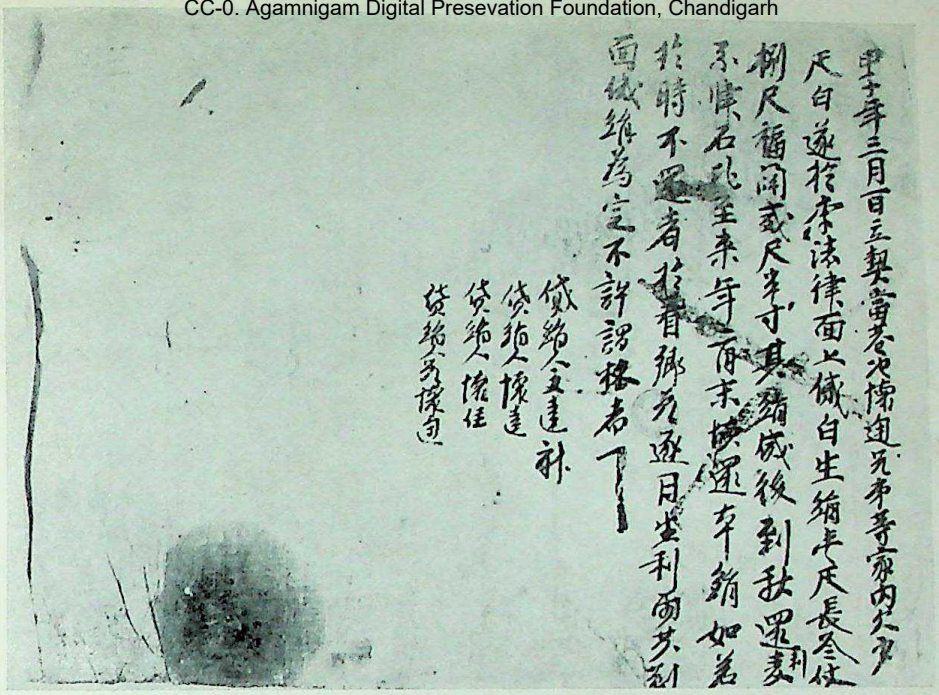


P. 3234 v°. — Prêts en soya et en chanvre faits aux laïcs par le monastère Tsing-t'ou, accompagnés de la signature des emprunteurs et d'indications relatives à leur parenté ou à leur domicile (944 ?).

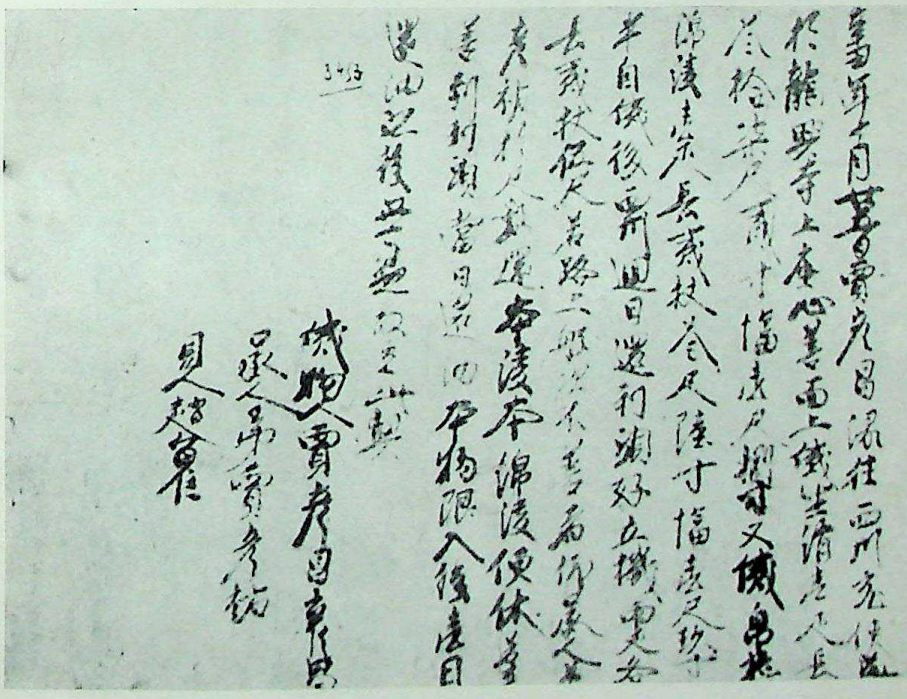
CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh



P. 3565 v°. — Emprunt de tissu fait par quatre frères au maître bouddhique Li. A la fin de l'acte, noms des débiteurs et signature du premier.



P. 3453 r°. — Emprunt de tissu fait par Kia Yen-tch'ang avant son départ pour Si-tcheou (région de Turfan) à Sin-chan, doyen du monastère Long-hing.
A la fin de l'acte, signatures du débiteur et du garant, nom du témoin.

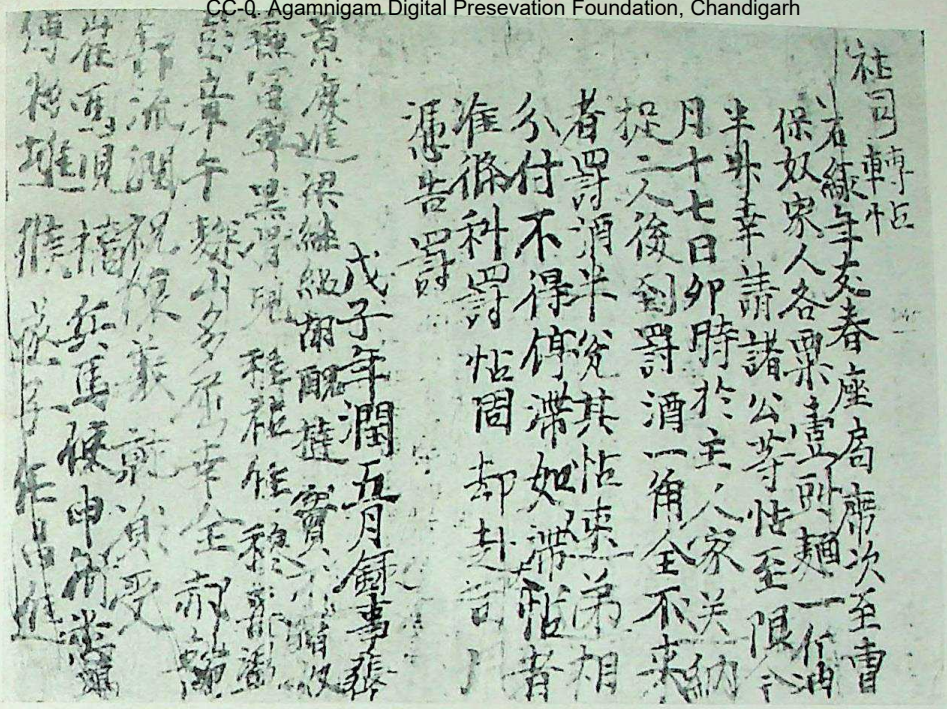
CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

P. 2837 v°. — Registre d'offrandes reçues par un monastère. Fragment portant sur les premier et deuxième mois d'une année *tch'eu*. Sur les raccords de feuilles, signature du moine Yong-tchao.

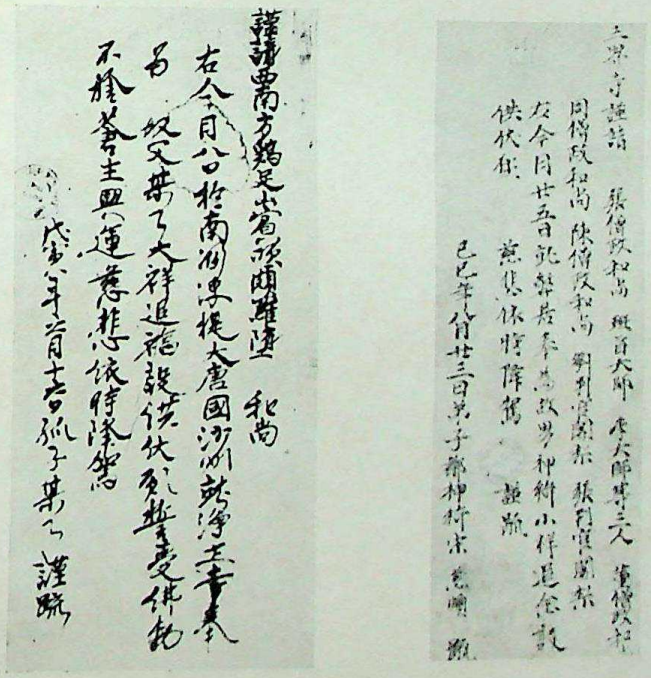
CC-0. Asian Digital Preservation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh



P. 3145. — Circulaire invitant les membres d'une association de fidèles à verser leur quote-part en vue d'un banquet. A la fin, liste des membres de l'association (988).



P. 3367 (à droite) et P. 3107 (à gauche).
Billets envoyés par des laïcs invitant certains moines à venir faire des cérémonies pour les morts à domicile. P. 3367 daté de 969.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

LA NAISSANCE DE SĪTĀ

par

Camille BULCKE S. J.

Le manque de détails sur la parenté de Sītā dans les premières versions de la légende de Rāma a donné naissance à une foison d'histoires très divergentes. Janaka, Rāvaṇa et même Daśaratha sont tour à tour désignés comme père de Sītā. Le problème que pose cette divergence a attiré l'attention de plusieurs savants. La solution proposée ici, tâche de tenir compte de l'antiquité et de l'importance relative de chaque récit. En présentant les différentes histoires de la naissance de Sītā par ordre chronologique, nous espérons mettre en lumière leur genèse progressive. Nous montrons d'abord les raisons qui portent à croire qu'on ait à l'origine considéré Sītā comme fille de Janaka; puis nous donnerons l'histoire de sa naissance miraculeuse d'après Vālmīki. Cette version est la plus répandue et la plus importante; presque tous les narrateurs ultérieurs en tiennent compte, tout en y ajoutant d'autres éléments. Un trait presque universel des récits qui s'écartent de Vālmīki, c'est que Sītā passe par Laṅkā avant d'être abandonnée à Mithilā. Pour finir, nous examinerons le cas du Daśaratha Jātaka et les récits indonésiens qui en dérivent. L'importance secondaire donnée au Daśaratha Jātaka n'est pas le résultat d'un préjugé, mais découle du fait que c'est un récit tout à fait isolé, composé à Ceylan et qui n'a pas exercé la moindre influence aux Indes où il est resté inconnu pendant des siècles.

I. — *Sītā, fille de Janaka (Janakātmajā).*

Il est très probable que dans les anciennes gāthās qui, célébraient les gestes de Rāma et même dans l'*Ādi-Rāmāyaṇa*, composé par Vālmīki, Sītā était considérée comme fille réelle de Janaka.

L'histoire de Rāma est reproduite quatre fois dans le *Mahābhārata* (deux fois dans le troisième livre, puis dans les septième et douzième livres), mais on ne trouve nulle part la moindre mention de l'histoire miraculeuse de la naissance de Sītā; nulle part elle n'est nommée *ayonijā*, pas même dans le long *Rāmopākhyāna* qui consacre à l'histoire de Rāma 704 ślokas. Partout, elle est *Janakātmajā*, fille de Janaka. Au commencement du *Rāmopākhyāna*, nous lisons :

Videharājo Janakaḥ Sītā tasyātmajā Vibho.

« Le roi de Videha, ô Seigneur, était Janaka et Sītā était sa fille »[1].

(1) Cf. *Mahābhārata*, III, 258, 9, éd. de Poona.

 CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Le récit du chapitre 41 du *Harivaṁśa* non plus, ne fait aucune mention de la naissance miraculeuse de Sītā. Elle se trouve mentionnée pour la première fois dans le Rāmāyaṇa de Vālmīki, tel que nous le possédons aujourd'hui. Dans les livres authentiques (II-VI), on la trouve mentionnée trois fois. La première fois à la fin du second livre, dans le récit de la visite chez Atri et Anasūyā, qui est certainement une interpolation [1]. La seconde fois, dans le seizième chant du *Sudarakāṇḍa* où se place la lamentation de Hanumān quand il contemple Sītā dans l'Aśokavana. Dans ce chant, Hanumān ne fait que répéter et amplifier le sujet du chant précédent; il est donc possible que ce chant 16 ait été ajouté ultérieurement. La troisième mention de la naissance miraculeuse se trouve dans la description de l'épreuve du feu. Or, dans le Mahābhārata l'épreuve du feu manque. Dans le Rāmopākhyāna, Rāma se contente du serment de Sītā et de l'assurance que lui font les dieux qu'elle est innocente. Il se peut donc que cet épisode ait aussi manqué dans le Rāmāyaṇa authentique, puisque le Rāmopākhyāna est basé sur une version ancienne de Vālmīki [2].

Donc, il est assez probable que dans le Rāmāyaṇa composé par Vālmīki, Sītā était considérée comme princesse de Mithilā et fille de Janaka. Le Rāmāyaṇa mentionne d'ailleurs à maintes reprises que Sītā est née dans la famille de Janaka : *Janakasya kule jātā* [3].

Selon le plus ancien Rāmāyaṇa des Jainas, à savoir le *Paümacariya* de Vimala Sūri, qui date probablement du IIIe ou IVe siècle ap. J.-C., Sītā naît, avec son frère jumeau Bhāmaṇḍala, de la reine de Janaka, Videhā [4]. Dans le Rāmāyaṇa de Vālmīki, on ne fait pas mention de ce fils de Janaka; mais dans le Viṣṇu (IV, 5, 30) et le Vāyu Purāṇa (89, 18), on donne à Janaka un fils appelé Bhānumān. Il se peut donc que le *Paümacariya* ait reproduit ici une ancienne tradition.

II. — *Sītā, fille de la terre (Bhūmijā).*

La naissance miraculeuse de Sītā est racontée à deux reprises dans le Rāmāyaṇa de Vālmīki; on y fait également allusion à plusieurs autres endroits du même ouvrage [5]. Un jour que le roi Janaka labourait la terre pour préparer le terrain du sacrifice, une petite fille surgit du sillon; il l'adopta et la nomma *Sītā*, c'est-à-dire «sillon». Cette histoire date probablement d'avant l'ère chrétienne. La grande majorité des ouvrages hindous l'ont adoptée. Le *Viṣṇu Purāṇa* (IV, 5, 28) ajoute que le sacrifice pour lequel Janaka préparait la terre quand il trouva Sītā, était *putrārtham* (pour obtenir un fils).

Quelle est donc l'origine de ce récit? Il existe dans la mythologie védique une déesse Sītā (personnification du sillon), protectrice de l'agriculture; on l'invoque déjà dans le *Ṛgveda* (IV, 57, 6). Nous ne croyons pas que l'histoire entière de Sītā soit sortie des maigres prières adressées à cette déesse védique; mais il n'est pas impossible que cette conception ait influencé la genèse de l'histoire de la naissance miraculeuse d'une princesse, appelée Sītā, et dont on ne possédait pas de détails généa-

---

[1] Cf. H. Jacobi, *Das Rāmāyaṇa*, Bonn, 1893, p. 137, note.
[2] Cf. V. S. Sukthaṅkara, *Rāmopākhyāna and Rāmāyaṇa*, dans *Kane Commemoration Volume*, p. 472-488.
[3] Cf. *Rāmāyaṇa*, Bombay, I, 1, 27; V, 13, 14; et aussi II, 28 et III, 47.
[4] Cf. *Paümacarita*, éd. de H. Jacobi, ch. 26.
[5] Pour les récits, cf. I, 66 et II, 118; pour les allusions, cf. V, 16; VI, 116; VII, 17 et 98 et les chants interpolés 3 et 5, après VII, 37.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

logiques. Même le nom de son père Janaka (qui veut dire « père ») est passablement vague [1].

Il est d'ailleurs tout aussi probable et certainement plus naturel de supposer que c'est à cause de son nom de Sītā, qui veut dire « sillon », que l'on a imaginé qu'elle était sortie d'un sillon. Ce ne serait pas le seul cas où le nom d'un personnage a fourni la base d'une histoire destinée à expliquer ce nom. Le récit de Sītā Sāvitrī du *Taittirīya Brāhmaṇa* (II, 3, 10) nous renseigne sur une autre Sītā, fille du roi Soma et sœur de Sraddhā. Il semble donc que Sītā était un nom de fille, déjà dans les temps védiques.

Déjà dans la recension bengalie du Rāmāyaṇa de Vālmīki et dans celle du Nord-Ouest, qui datent au moins des premiers siècles de l'ère chrétienne, on a complété l'histoire miraculeuse. Dans la Vulgate, Sītā raconte en quelques vers le récit de sa naissance à Anasūyā, épouse d'Atri. Dans les deux autres recensions, ce récit est beaucoup plus long [2]. « Le roi Janaka n'avait pas d'enfants. Un jour qu'il labourait la terre (pour préparer le sacrifice), il aperçut dans le ciel la resplendissante apsarās Menakā, et la convoita afin d'en avoir des enfants. Une voix se fit entendre qui lui assurait qu'il aurait d'elle un enfant pareil à sa mère en beauté. Alors Sītā sortit de la terre et Janaka l'aperçut. De nouveau, une voix céleste se fit entendre : « Cette enfant, née de Menakā, est la fille de ton esprit! » (*Menakāyāḥ samutpannā kanyeyam mānasī tava*). Cette histoire se trouve aussi dans la *Rāmāyaṇa-Mañjarī* de Kṣemendra (v. 344-346). Nous ne l'avons pas trouvée ailleurs. Elle est importante, parce qu'elle montre qu'il ne semble pas avoir existé de tradition claire sur l'origine de Sītā, et que dès le commencement de l'ère chrétienne ont été faites les premières tentatives de compléter un récit qu'on trouvait peu satisfaisant à cause du manque de détails.

A la même époque remonte l'histoire de Vedavatī, racontée dans le 17° chant de l'*Uttarakāṇḍa* du Rāmāyaṇa de Vālmīki. Ce récit qui relate l'histoire de Sītā dans une de ses existences antérieures doit précéder chronologiquement l'époque où l'on considère Sītā comme une incarnation de Lakṣmī. Une fille du ṛṣī Kuśadhvaja se macère dans l'Himālaya dans le but d'obtenir Nārāyaṇa pour époux. Tel était d'ailleurs le désir de son père qui avait été tué par un roi auquel il avait refusé de donner sa fille. Rāvaṇa la voit, s'éprend de sa beauté, et la saisit par les cheveux. Elle lui échappe en coupant ses cheveux de sa main, transformée en épée. Ensuite elle maudit Rāvaṇa et prédit qu'elle renaîtra miraculeusement (*ayonija*) pour le détruire et finalement entre dans le feu. Plus tard, elle renaît de la terre comme fille de Janaka.

Ce récit a été modifié plus tard par le *Śrīmaddevībhāgavata Purāṇa* (IX, 16) et le *Brahmavaivarta Purāṇa* (Prakṛti Khaṇḍa, ch. 14). Kuśadhvaja et son épouse Mālavatī vénèrent Lakṣmī et obtiennent qu'elle devienne leur fille. A sa naissance, elle chante d'une voix claire les mantras védiques et obtient par là le nom de Vedavatī. Plus tard, elle se macère afin d'obtenir Hari pour époux; elle est molestée par Rāvaṇa, le maudit et renaît en Sītā. Il est évident que cette nouvelle édition du récit est dictée par la croyance à l'identité entre Lakṣmī et Sītā qui découle naturellement de la croyance à l'incarnation de Viṣṇu en Rāma. Quoique Rāma soit considéré comme une incarnation dans plusieurs passages interpolés des livres authentiques

---

[1] *Janaka* est le nom patronymique des rois de Mithilā et il est souvent employé au pluriel. Le *Mahābhārata*, d'ailleurs, mentionne plusieurs Janaka, rois de Mithilā. Cf. S. Sorensen, *Index to the names of the Mahābhārata*, s. v.

[2] Cf. Vulgate, éd. Bombay, II, 118, 28-32; récension bengalie, éd. de Gorresio, III, 4; récension nord-ouest, éd. de Lahore, III, 2.

 CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

(II-VI) et plus souvent encore dans l'Uttarakāṇḍa, nulle part nous ne trouvons d'identification de Sītā et de Lakṣmī. Ce n'est que dans les chants 3 et 5, interpolés après le chant 37 de l'*Uttarakāṇḍa,* que Sītā est identifiée à Lakṣmī. Ces chants, d'ailleurs, datent de beaucoup plus tard, et manquent dans la recension bengalie et dans celle du Nord-Ouest. Les Purāṇas les plus anciens, comme le *Vāyu,* le Brahmāṇḍa et le Viṣṇu Purāṇa ne reconnaissent pas encore l'identité de Sītā et de Lakṣmī. Le Harivaṁśa la mentionne (ch. 41) et plus tard l'opinion qui prévaut c'est que Lakṣmī est née miraculeusement du sillon de Janaka et a été nommée Sītā [1].

III. — *Sītā et Laṅkā.*

L'histoire de la naissance miraculeuse de Sītā, comme nous la lisons dans le Rāmāyaṇa, laisse la porte ouverte à d'autres développements. D'où venait l'enfant trouvée dans le sillon? Et pourquoi causa-t-elle plus tard la destruction de Rāvaṇa? L'histoire de Vedavatī nous fournit une première réponse. Nous y trouvons pour la première fois, une relation entre Sītā et Rāvaṇa, antérieure aux événements que décrit le troisième livre du Rāmāyaṇa. Dans les développements ultérieurs cette relation devient plus étroite; désormais, c'est en passant par Laṇkā que l'enfant arrivera à Mithilā. Cette connexion avec Laṅkā prend quatre formes assez divergentes. Nous les reproduirons dans l'ordre chronologique de leur apparition dans la littérature. Ces histoires, sans doute basées sur les versions populaires, se rencontrent dès le IXe siècle ap. J.-C., tant aux Indes que dans les pays circonvoisins.

1. *Sītā, fille de Rāvaṇa (Rāvaṇātmajā).*

Parmi les variantes de la naissance de Sītā qui nous restent à analyser, la plus ancienne probablement, et certainement la plus répandue, est celle où Sītā est considérée comme fille de Rāvaṇa. Nous la trouvons aux Indes, au Tibet et au Khotan (Turkestan oriental), en Indonésie et en Indochine. Elle fait son apparition aux Indes pour la première fois dans l'*Uttarapurāṇa* du Jain Guṇabhadra (IXe siècle ap. J.-C.), où elle est racontée comme suit. La princesse Maṇivatī, fille du roi Amitavega d'Alkāpurī, pratique l'ascétisme sur le mont Vijayārdha (Vindhya). Rāvaṇa tâche de s'emparer d'elle. Indignée, elle forme le désir (nidāna) de devenir sa fille et de le détruire. Plus tard, elle naît de Mandodarī. Sa naissance est marquée par toutes sortes de mauvais présages et les astrologues prédisent que cette enfant sera la ruine de Rāvaṇa. Celui-ci ordonne à Mārīca d'abandonner l'enfant dans un pays lointain. Mandodarī place l'enfant dans une boîte avec de l'argent et des

---

[1] Le *Maheśvara Khaṇḍa* du *Śkanda Purāṇa* (ch. 8, 95) fait de Sītā une incarnation de Brahmavidyā; ailleurs, dans le *Setumahātmya* (ch. 22) du même ouvrage, Sītā est l'incarnation de Lakṣmī. Le *Saura purana* considère Sītā comme incarnation de Pārvatī. Janaka, en pratiquant l'ascétisme, avait plu à Pārvatī; en conséquence Sītā naît d'une portion de Pārvatī : *Pārvatyaṁśasamudbhavā Janakena purā Gaurī tapasā tositā yataḥ* (cf. ch. 30, 51). Le *Saura Purana,* un livre des Pāśupatas, date du XIe siècle ap. J.-C. Cf. R. C. Hazra dans *NIA*, vol. VI, p. 110.

Le même parti pris śivaite se voit dans le *Mahābhāgavata Purāṇa* (ch. 36), où Sītā est bien l'incarnation de Lakṣmī, mais cette dernière passe pour être née d'une portion de Devī. Selon le *Rāma-Jātaka* laotien, Rāvaṇa s'est déguisé en Indra et a trompé la reine du ciel. Cette dernière s'incarne en Sītā afin de se venger de Rāvaṇa. Ici Sītā est donc considérée comme une incarnation d'Indrāṇi (cf. *Journal of the Siam Society,* vol. XXXVI, p. 7). Dans d'autres récits encore, Sita est l'incarnation de Srīmatī, fille d'Ambariṣa (cf. *Adbhuta Rāmāyana,* sargas 2-4).

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

papiers d'identité. Mārīca enterre la boîte à Mithilā où elle est trouvée le même jour, par des laboureurs qui la remettent à Janaka. Celui-ci confie l'enfant à sa femme, la reine Vasudhā (ce qui veut dire terre), lui disant de l'élever comme son enfant [1].

Cette histoire est clairement basée sur celle de Vedavatī et, d'autre part, le nom de Vasudhā, mère adoptive de Sītā, montre que l'auteur connaissait l'histoire de Vālmīki où Sītā est considérée comme fille de la terre. Le *Mahadevibhāgavata Purāṇa* mentionne aussi que Sītā était née de Mandodarī et qu'elle sortit de la terre plus tard :

Sītā Mandodarīgarbhe sambhūtā cārurūpiṇī
Kṣetrajā tanayāpyasya Rāvaṇasya Raghūttama [2].

B. Ziegenbalg [3] cite une lettre qui prouve que cette histoire était également courante dans l'Inde du Sud, puisqu'on y fait mention d'une boîte enterrée dans le sol, encore que Rāvaṇa ne soit pas nommé. « Janaka avait fait une longue pénitence afin d'obtenir des enfants. Ses sujets en labourant la terre trouvent une boîte contenant une enfant très belle, et l'apportent à Janaka. Ce dernier adopte l'enfant et lui donne le nom de Sītā. »

Il existe en outre, toute une série d'histoires d'après lesquelles l'enfant de Rāvaṇa est jetée tantôt dans l'océan, tantôt dans une rivière. Aux Indes, nous trouvons cette forme dans le Rāmāyaṇa cachemirien du XVIIIe siècle (éd. *B. I.* par G. A. Grierson). « Mandodarī, en l'absence de Rāvaṇa, donne naissance à une fille. L'horoscope révèle qu'elle tuera son père. Mandodarī jette l'enfant dans une rivière, après lui avoir noué une pierre au cou. L'enfant est sauvée et retrouvée par Janaka ». Une version analogue est celle de Vincenzo Maria, où c'est Rāvaṇa lui-même, qui donne l'ordre d'enfermer la fillette dans une boîte et de la jeter dans l'océan. Janaka la trouve sur la côte du Coromandel [4]. C. Niebühr aussi a noté cette histoire : « Un Brahmane prophétisoit au Rawān qu'une certaine fille donneroit un jour occasion à sa mort. Il la fit dès lors fortement garder. Lorsqu'elle avoit six mois, il y tomboit une si grosse pluie, que tous les gens d'autour d'elle furent noyés, mais cette enfant qui étoit dans une Boète, fut emportée par l'eau, de l'isle de Ceylon et jetée sur la terre ferme, au rivage d'un nommé Radja... Cette fille, dit-on avoit ensuite épousé ce Ramshi qui massacra Rawān » [5].

Dans les Rāmāyaṇas tibétain et khotanais qui datent probablement du IXe siècle, la fille de Rāvaṇa est abandonnée à cause de son horoscope et jetée à l'eau, enfermée dans une boîte. Ici, ce n'est plus Janaka, mais des paysans dans le texte tibétain, un ṛṣī dans le texte khotanais, qui prennent soin de l'enfant [6].

Le *Serat Kanda* javanais contient un récit analogue. La reine de Rāvaṇa donne naissance à une fille, incarnation de Śrī. La mère a été prévenue que si son enfant est une fille, elle deviendra la femme de Rāvaṇa. Pour cette raison, la mère jette l'enfant à la mer, après l'avoir enfermée dans une boîte.

Plus tard, c'est un certain ṛṣī, nommé Kala, de Mantili, qui trouve l'enfant, l'élève et lui donne le nom de Sinta. Mantili rappelle Mithilā, ce qui nous ramène à

---

(1) Cf. *Uttarapurāṇa*, Indore, 1917, Parvan 68.

(2) Cf. *Mahābhāgavata Purāṇa*, Gujarati Printing Press, Bombay, 1913, ch. 42, 62, Mr. R. C. Hazra (Université de Dacca) m'écrit que c'est un ouvrage du Xe ou XIe siècle, composé au Bengale.

(3) Cf. *Genealogy of S. Indian Gods*, Madras, 1869.

(4) Cf. *Il viaggio all Indie Orientali*, Roma, 1672, p. 296.

(5) Cf. *Voyage en Arabie*, Amsterdam, 1790, vol. II, p. 22.

(6) Cf. *Indian Studies in honour of Lanman*, Harvard, 1929, p. 193 et suiv., et *BSOS*, vol. X, p. 559.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

l'histoire du Rāmāyaṇa. Pour remplacer l'enfant jetée à la mer, le magicien Tjibisana (Vibhīṣaṇa) tire un enfant des nuages et l'appelle Meganada [1].

Le *Rāma-Kien* siamois dont les rédactions ne sont pas antérieures au XVIIIe siècle [2], nous fournit un récit semblable. Sītā, fille de Rāvaṇa, commence à parler indistinctement dès sa naissance. On appelle Vibhīṣana qui déclare que cette enfant sera la ruine de Laṅkā. Alors on la jette à la mer, mais les dieux produisent un courant d'eau qui entraîne la fillette jusqu'à Mithilā, où elle est trouvée par Janaka [3].

Le *Reamker* cambodgien se rattache, en toute apparence, au même groupe, quoique la connexion avec Laṅkā ne soit pas mentionnée dans le résumé français du fascicule 1, publié par la Bibliothèque Royale à Phnom Penh. Le roi de Mithilā prépare la fête des semailles sur le bord de la rivière Yamunā; il aperçoit la jeune Sītā sur un radeau qui flotte au milieu du fleuve, et l'emmenant chez lui, l'adore comme sa fille [4].

Aucun de ces récits n'est antérieur à celui de Guṇabhadra, qui est manifestement basé sur l'histoire de Vedavatī. Il est donc permis de voir dans cette dernière l'origine de tous les récits où Sītā est considéré comme fille de Rāvaṇa.

2. *Sītā, née d'un lotus (Padmajā).*

Le *Daśāvatāra Carita* du polygraphe cachemirien Kṣemendra (XIe siècle ap. J.-C.) a conservé une histoire différente de la naissance de Sītā. Elle présuppose le récit du Rāmāyaṇa et aussi la croyance à l'identité de Sītā et de Lakṣmī. Un des noms de cette dernière est précisément Padmā (lotus) et a servi de base au récit suivant. Rāvaṇa fait des visites successives à un certain endroit où il voit d'abord une montagne, puis des villes, ensuite une forêt, plus tard un puits et finalement un lac, couvert de lotus. Il y dresse un *liṅgam* et vénère Śiva avec les lotus du lac. Sur un lotus d'or, il aperçoit une fillette, qui n'est autre que Lakṣmī; il l'emmène à Laṅkā, où il la donne à Mandodarī et l'adopte comme sa fille. Nārada qui rend visite à Mandodarī, voit cette fille sur ses genoux et lui prédit qu'un jour Rāvaṇa deviendra amoureux d'elle. A ces mots, Mandodarī donne l'ordre d'aller enterrer la fillette, enfermée dans une boîte d'or dans un pays lointain. Janaka la retrouve un jour qu'il labourait la terre avec une charrue d'or en vue du sacrifice [5].

Cette variante de la naissance de Sītā n'est pas très répandue. Elle se trouve insérée dans le commentaire de Govindarāja. Ce dernier fait renaître Vedavatī

---

[1] Cf. W. Stutterheim, *Rāma-Legenden und Rāma-Reliefs in Indonesien*, Muenchen, 1924, ch. 3. Les plus anciens mss du Serat Kanda javanais datent du XVIe siècle; il est très probable d'ailleurs que les versions populaires du *Rāmāyaṇa* avaient pénétré en Indonésie auparavant, mais certainement après le XIIe siècle. Cf. A. Zieseniss, *Die Rama-Sage bei den Malaien*, Hamburg, 1928, p. 109. Les artistes des bas-reliefs de Prambanan (IXe s.) ont suivi en général une version qui rappelle de très près le récit vālmīkien et le *Rāmāyaṇa* javanais kakawin. Il est vrai qu'on trouve déjà dans leur œuvre quelques variantes (d'une importance d'ailleurs secondaire) qui s'expliquent par les hikayats populaires dont les rédactions datent de sept siècles plus tard (cf. W. Stutterheim, *op. cit.*, p. 133 et suiv.). Mais ces variantes sont minimes en comparaison avec la grande masse de matière hétérogène des hikayats, dont on ne trouve aucune trace dans les bas-reliefs de Prambanan. Les bas-reliefs de Panataran du XIIIe siècle sont basés intégralement sur le *Rāmāyaṇa* javanais kakawin. Cf. W. Stutterheim, *op. cit.*, p. 179 et suiv.

[2] Cf. S. Karpelès, *Un épisode du Rāmāyaṇa siamois*, dans *Études Asiatiques*, Paris, 1925, p. 315 et suiv.

[3] Cf. W. Stutterheim, *op. cit.*, p. 261. Pour un récit laotien analogue au *Rāmakien* siamois, cf. *Rāma-Jātaka*, dans *Journal of the Siam Society*, vol. XXVI, p. 7.

[4] Cf. J. Przyluski, *IHQ*, vol. XV, p. 289 et suiv.

[5] Cf. *Daśāvatāra Carita*, Sriramavatara, vers 70-104.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

dans un lotus; Rāvaṇa l'aperçoit, assise sur la fleur, et l'emmène chez lui. Son conseiller (*Lakṣanajña*) l'avertit que l'enfant causera sa mort. Alors Rāvaṇa la jette à la mer. Elle atteint la terre ferme et y est trouvée par le roi Janaka [1].

3. *Sītā, née du sang des ṛṣis* (*ṛṣiraktajā*).

Il nous reste deux autres variantes analogues de la naissance de Sītā. La première, où Sītā naît du sang des ṛṣis, est assez répandue bien qu'elle semble plutôt récente. On la trouve pour la première fois dans le sarga 8 de l'*Adbhuta Rāmāyaṇa* qui date probablement du xve siècle. Rāvaṇa, lors de sa conquête de l'univers (digvijaya) lève des impôts sur les ṛṣis habitant le *Daṇḍakāraṇya*. Ils lui donnent quelques gouttes de sang qu'ils recueillent dans un vase appartenant au ṛṣi Gṛtsamada. Or ce vase contenait du suc de l'herbe Kuśa, sur lequel le ṛṣi Gṛtsamada avait récité des mantras, ce qui avait eu pour effet d'y rendre Lakṣmī présente. Rāvaṇa porte le vase à Lāṅka et le donne à Mandodarī, en lui disant qu'il contient un poison mortel. Plus tard, Rāvaṇa part pour une autre expédition. Mandadorī apprend que Rāvaṇa se divertit avec d'autres femmes, boit le sang dans l'intention de se tuer, et devient enceinte. Voyant cela, elle part pour un pèlerinage, et après s'être fait provoquer un avortement, ensevelit le fœtus à Kurukṣetra, où Janaka, qui labourait la terre en vue d'un sacrifice, trouve plus tard l'enfant et lui donne le nom de Sītā, puisqu'elle avait surgi d'un sillon.

Le même ouvrage donne en outre l'histoire de deux malédictions différentes qui expliquent la naissance de Sītā. Le sarga 4 nous apprend que Sītā est la réincarnation de Srīmatī, fille du roi Ambarīṣa, au *svayaṁvara* de laquelle les saints Nārada et Parvata ont reçu de Viṣṇu des visages de singes. D'autre part, le sarga 6 dit que Nārada a été bousculé par les domestiques de Lakṣmī lors d'une fête au ciel et a voué Lakṣmī à naître parmi les Rākṣasas et à être abandonnée par une Rākṣasī.

On trouve à Ceylan aussi des traces de l'histoire de l'*Adbhuta Rāmāyaṇa* [2]. Aux Indes, elle se présente sous diverses formes. Un récit nous raconte que c'est par curiosité que Mandodarī a bu quelques gouttes de ce sang et donne plus tard naissance à une fille. Redoutant la colère de Rāvaṇa, elle dépose l'enfant dans le même vase de sang et le jette à la mer. Dans la suite, des paysans trouvent la fillette et la donnent à Janaka [3].

De Polier [4] a noté un récit qui explique pourquoi la fillette va à Mithilā. Janaka avait infligé plusieurs défaites à Rāvaṇa. Comme dans l'histoire de l'*Adbhuta Rāmāyaṇa*, Rāvaṇa recueille le sang des ṛṣis, en guise de taxe. Quand le sang arrive à Laṅkā, il s'y produit toutes sortes de calamités. Alors Rāvaṇa fait enterrer le vase de sang à Mithilā, pour se venger de Janaka. Dès lors, les mêmes calamités frappent le royaume de ce dernier. Les ministres conseillent au roi d'aller, accompagné de la reine, labourer la terre et d'obtenir ainsi, la cessation de la sécheresse. Sitôt fait et Janaka trouve la fillette, née dans l'intervalle du sang des ṛṣis. Après cela les calamités cessent. Ailleurs aussi, nous lisons que c'est le sang, et non pas la fillette, qui est enseveli à Mithilā [5].

---

(1) Cf. Les vers insérés après VII, 17, 33, dans l'édition du *Rāmāyaṇa* avec trois commentaires, Gujarati Printing Press, 1920, vol. VII.

(2) Cf. *IA*, vol. 45, Supplement, Singhalese Folklore.

(3) Cf. *Sacred Books of the Hindus*, vol. XXVI, p. 239, note.

(4) Cf. de Polier, *Mythologie des Indous*, Paris, 1809, p. 304.

(5) Cf. *Sacred Books of the Hindus*, vol. XXVI, p. 239, note (seconde histoire); *Le Rāmāyaṇa de Tulsidas*, Nirnaya Sagara Press, Bombay, 1937, l'interpolation p. 157. Dans le livre de S. C. Roy, *The Birhors*, p. 405, on trouve des traces de cette histoire. Janaka laboure la terre pour faire cesser la sécheresse et trouve l'enfant qu'il nomme Sītā.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

4. *Sītā, née du feu (Agnijā).*

La dernière forme que prend la connexion entre Sītā et Laṅkā se trouve dans l'*Ānanda Rāmāyaṇa,* qui date probablement du xve siècle et qui contient toutes sortes d'histoires basées sur des contes populaires. Ce récit de la naissance de Sītā semble reposer sur l'histoire de Vedavatī. Le roi Padmākṣa, après des austérités sévères, avait obtenu Lakṣmī comme fille et lui avait donné le nom de Padmā (cela rappelle l'histoire de Sītā Padmajā, rapportée sous le paragraphe 2). A l'occasion de son *svayaṁvara,* il s'élève une querelle dans laquelle son père est tué. Padmā, pleine de désespoir, entre dans le feu. Un jour, elle sort du puits de feu (*Agnikuṇḍa*) et Rāvaṇa l'aperçoit. Aussitôt elle replonge dans le feu, mais Rāvaṇa éteint le feu et trouve dans les cendres cinq pierres précieuses qu'il met dans une boîte et emporte à Laṅkā. A Laṅkā, il se trouve que personne ne peut soulever la boîte; on l'ouvre et on y trouve une petite fille. Mandodarī, effrayée, conseille de l'abandonner. La boîte est enterrée à Mithilā, puis retrouvée par un Sūdra, qui labourait la terre pour le compte d'un brahmane. Ce dernier porte la boîte à Janaka qui y trouve la fillette et l'adopte [1].

Les *Lettres Édifiantes* ont conservé une histoire du même genre : «Les diverses renaissances de la Kehoumi, femme de Vichnou sont célèbres. Elle naquit d'abord lorsque les Dieux et les Géants firent tourner dans la mer la fameuse montagne... Longtemps après, elle naquit d'un fruit dont l'odeur infiniment douce et agréable se répandoit à dix lieues à l'entour. Cette jeune fille fut élevée par un pénitent appelé Vedamamouni, qui lui enseigna toutes les sciences; mais comme elle surpassoit en beauté toutes les personnes de son sexe, il souhaita qu'elle devint femme de Vichnou, changé alors en Ramen, Roy célèbre dans les anciennes Histoires des Indes. Cette Princesse s'appeloit pour lors Sida : elle faisoit une rude pénitence sur le bord de la mer, se tenant sur un mast au bas duquel elle entretenait un feu fort actif. La réputation de sa beauté vint aux oreilles d'un Géant qui estoit Roi de Ceilon : il se transporta sur le lieu où elle avoit fixé son séjour, dans le dessein de l'épouser, mais une pareille proposition lui ayant déplu, elle se jeta dans le feu, et elle fut réduite en cendres. La pénitence ne fut pas pourtant inutile, car Vedamamouni ayant recueilli les cendres, les renferma dans une canne d'or, enrichie de diamans, et de pierres précieuses d'un prix inestimable. On porta cette canne au géant Ravanem qui la fit mettre dans son trésor. Quelque temps après comme on entendit sortir de cette canne une voix semblable à celle d'un enfant, on l'ouvrit, et on y trouva Sida changée en petite fille. Les Astrologues consultés sur ce prodige, répondirent que cet enfant serait la cause de la ruine de Ceilon; c'est pourquoi on l'enferma dans un coffre d'or, et on la jetta dans la mer pour l'y faire périr. Mais le coffre au lieu d'estre entrainé par sa pesanteur au fond de l'eau, surnagea, et avança vers la mer de Bengale : estant entré dans un des bras du Gange, il fut porté sur un champ; les laboureurs l'ayant trouvé le donnèrent à leur Roy, qui éleva la Kehoumi jusqu'à ce qu'elle fust mariée à Ramen» [2].

Ici, l'influence de l'histoire de Vedavatī se discerne assez facilement. Le fruit dont Sītā est supposée naître est sans doute le *Sītāphala* (*Annona Squamosa*).

Le Père Fenicio, écrivant en 1609, donne une histoire qui se rattache aux récits

---

[1] Cf. *Ananda Rāmāyaṇa,* I, 3, 188-275. *Drie Oude Portugeesche Verhandelingen*, éd. et trad. par W. Caland, Amsterdam, 1915, contient une histoire identique, mais incomplète. Cf. p. 110 et suiv.

[2] Cf. *Lettres édifiantes,* XIII, recueil, Paris, 1718, p. 139-141. Lettre du Père Bouchet à Monseigneur Huet, ancien évêque d'Avranches.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

précédents, quoique l'histoire de Draupadī (née du feu du sacrifice, cf. M. Bh., éd. de Poona, I, 155, 41) et celle de l'arc de Śiva lui aient aussi fourni des éléments. « Iśvara se déguise en yogi et vit à Laṅkā, y faisant toutes sortes de folies. Finalement, il consent à garder une des portes de la ville. Là, il recueille des cendres, desquelles naît un arbre qui atteint une hauteur de mille pieds. Puis le yogi disparaît et Rāvaṇa donne l'ordre de couper l'arbre en quatre morceaux et de les jeter à la mer. Un des morceaux arrive au royaume de Janaka; les sages conseillent de le brûler dans le sacrifice; on le fait et voilà que Sītā sort du feu, avec un arc qui porte l'inscription suivante : *Elle sera donnée à celui qui rompra l'arc* ». (Cf. *Livro da Seita dos Indias Orientais*, publ. par Jarl Charpenter, p. 86.)

5. *Conclusion.*

Toutes ces formes divergentes de la naissance de Sītā admettent le cadre de la naissance miraculeuse, décrite dans le Rāmāyaṇa de Vālmīki, où Janaka trouve la petite fille en labourant la terre. Celles qui ne portent pas l'empreinte de l'histoire de Vedavatī présupposent l'identité de Lakṣmī et de Sītā et ne peuvent avoir pris origine que longtemps après Vālmīki. Il semble donc légitime de considérer la naissance miraculeuse de Sītā et l'histoire de Vedavatī du Rāmāyaṇa de Vālmīki comme des germes dont se sont développées les autres histoires. L'histoire de Vedavatī n'est que le complément de la naissance miraculeuse; cette dernière semble avoir été imaginée pour combler la lacune causée par l'absence de détails généalogiques concernant une princesse dont le nom Sītā, qui veut dire « sillon » a servi de base à l'histoire de sa naissance Il est d'ailleurs possible que la déesse védique, Sītā, personnification du sillon et protectrice de l'agriculture, ait joué un rôle dans la genèse de l'histoire miraculeuse de la princesse du même nom. Avant d'examiner le problème du Daśaratha Jātaka, mentionnons qu'à Ceylan, on raconte que les vêtements d'une déesse furent volés pendant qu'elle se baignait. Rāma lui donna d'autres vêtements et l'épousa [1].

IV. — *Sītā, fille de Daśaratha (Daśarathātmajā).*

Dans le Daśaratha Jātaka, Rāma, Lakṣmana et Sītā sont les enfants de la reine principale de Daśaratha. Ce n'est qu'après la mort de cette dernière que la nouvelle reine met au monde le prince Bharata. A. Weber d'abord, et beaucoup d'autres après lui, ont vu dans l'histoire du Daśaratha Jātaka la première forme de la légende de Rāma. Sītā aurait été d'abord la fille de Daśaratha et sœur de Rāma, ensuite elle est devenue fille réelle et plus tard fille adoptive de Rāvaṇa; à la fin elle est devenue fille adoptive de Janaka [2].

Une telle évolution prendrait bien du temps. Or, Vālmīki date probablement du IIIe ou IVe siècle av. J.-C. On devrait donc admettre une longue évolution avant lui; mais il est tout à fait clair que la légende de Rāma, ignorée par Pāṇini et dont on ne trouve pas la moindre trace dans la littérature védique, les *Gṛhya-Sutra* inclus, ne peut avoir été célèbre avant Vālmīki. Il existait sans doute des gāthās anciennes, chantées surtout dans le royaume d'Ayodhya; mais l'histoire des gestes de Rāma

(1) Cf. *IA*, vol. 45, Supplement, Singhalese Folklore.

(2) Cf. A. Weber, *On the Rāmāyaṇa*, Bombay, 1873; Dinesh Chandra Sen, *The Bengali Rāmāyaṇas*, Calcutta, 1920, p. 7 et suiv.; Stutterheim, *op. cit.*, p. 105; J. Przyluski, *IHQ*, vol. 45 p. 289 et suiv.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

n'avait pas encore conquis l'imagination du peuple indien. C'est l'œuvre immortelle de Vālmīki qui devait accomplir ce prodige. Nous avons vu d'ailleurs que tous les récits basés sur les contes populaires, portent l'empreinte du Rāmāyaṇa de Vālmīki et datent de beaucoup de siècles après lui. Le cas du Daśaratha Jātaka semble plus difficile à expliquer.

Les gāthās des jātakas font partie du Tipiṭaka bouddhique qui date du IIIe siècle av. J.-C. Elles méritent donc toute notre attention, à cause de leur ancienneté, quoique on y ait fait parfois des changements et des additions (1). Dès le début elles doivent avoir été accompagnées d'une explication en prose; autrement, beaucoup de ces gāthās seraient inintelligibles. Malheureusement la prose qui accompagne les gāthās dans la *Jātakaṭṭhavaṇṇanā* actuelle est la traduction en pâli d'un livre écrit en singhalais au Ve siècle ap. J.-C. Le livre singhalais, lui aussi, est perdu; l'auteur inconnu dit qu'il écrit selon la tradition d'Anurādhapura. Il y a donc une grosse différence de huit siècles entre les gāthās, conservées en pâli à partir du IIIe siècle av. J.-C., et la prose qui les accompagne, écrite d'abord en singhalais et traduite plus tard encore en pâli. Comme il fallait s'y attendre, il y a, dans plusieurs endroits, des contradictions entre les gāthās et la prose qui les accompagne. Il y a même un Jātaka (n° 253) qui se trouve dans le *Vinayapiṭaka* et la *Jātakaṭṭhavaṇṇanā*; la gāthā est la même, mais l'histoire qui l'accompagne est tout à fait différente (2).

Ce fait est très important dans le cas du Daśaratha Jātaka, dont les gāthās ne contiennent presque pas d'éléments narratifs. Elles ont été analysées par N. B. Utgikar, qui a montré d'une manière satisfaisante que rien dans ces gāthās n'indique une origine bouddhique (3). Ces gāthās d'ailleurs ne contiennent aucun élément qui contredise l'histoire de Rāma, comme l'a chantée Vālmīki. De plus l'*Anāmakam Jātakam*, traduit en chinois au IIIe siècle ap. J.-C., nous montre que c'était l'histoire vâlmîkienne qui était connue par les bouddhistes aux Indes (4). Les gāthās elles-mêmes contiennent ailleurs des allusions à l'histoire vâlmîkienne, qui contredisent la prose du Daśaratha Jātaka (5).

D'autre part, une analyse de la prose du Daśaratha Jātaka révèle des traces du récit vâlmîkien. Un exemple nous suffira. Dans le Rāmāyaṇa de Vālmīki, Kaikeyī exige comme seconde faveur que Rāma séjournera quatorze ans dans la forêt. Dans le Daśaratha Jātaka, la mère de Bharata n'a reçu qu'une faveur et réclame le royaume pour son fils. Daśaratha, qui craint les machinations de la mère de Bharata, conseille à ses fils d'abandonner la capitale et de ne revenir qu'après sa mort. Puis appelle les astrologues qui prédisent qu'il mourra douze ans plus tard. Daśaratha dit alors à ses fils de revenir dans douze ans et de s'emparer du trône. Leur sœur les accompagne. Daśaratha meurt neuf ans après, mais quand Bharata va chercher Rāma, ce dernier refuse de revenir, puisque son père lui a dit de ne revenir que dans douze ans. Le refus de rentrer est tout à fait naturel dans l'histoire vâlmîkienne, elle est inexplicable dans le Daśaratha Jātaka. D'ailleurs, selon le Jātaka, Daśaratha a donné le même avis à Lakṣmaṇa, ce qui ne l'empêche pas de revenir après neuf ans. Alors pourquoi Rāma reste-t-il dans la forêt (6)?

---

(1) Cf. M. Winternitz, *IHQ*, vol. IV, p. 11-12.
(2) Cf. Hertel, *ZDMG*, vol. LX, p. 366 et suiv.; Charpentier, *ibid.*, vol. LXII, p. 725 et suiv.; M. Winternitz, *Hist. of Ind. Lit.*, vol. II, p. 119, note.
(3) Cf. Centenary Supplement, *JRAS*, p. 203-221.
(4) Cf. *BEFEO*, vol. IV (1904), p. 698; *The Rāmāyaṇa in China*, Lahore, 1938.
(5) Cf. édition de Fausboll, Jātaka n° 513, gāthā 17, et Jātaka n° 547, gāthā 541. Le Daśaratha Jātaka porte le numéro 461.
(6) Cf. H. Jacobi, *Das Rāmāyaṇa*, Bonn, 1893, p. 85.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Les grandes différences entre le Jātaka et le Rāmāyaṇa s'expliquent par l'ignorance de l'auteur du Jātaka qui écrit dans un pays lointain où l'histoire de Rāma n'était pas bien connue, et qui n'a pour référence que la tradition orale toujours fluctuante. Le fait que Rāma épouse sa sœur après son exil n'est pas si extraordinaire, vu les autres exemples dans la littérature bouddhique[1]. L'enlèvement de Sītā n'est pas mentionné dans le Jātaka. Cette lacune, qui a été le point de départ de maintes théories sur la genèse de la légende de Rāma, s'explique très naturellement par les circonstances du Jātaka. Un laïc, atterré par la mort de son père, néglige tous ses devoirs. Dans le but de le réconforter, le Buddha lui propose l'exemple de Rāma qui ne s'affligeait nullement en apprenant la mort de son père. Les gāthās du Jātaka, d'ailleurs, se limitent à cet épisode du Rāmāyaṇa; sur un total de treize strophes nous en trouvons onze, qui sont consacrées à un sermon de Rāma sur la futilité de la douleur et l'instabilité des choses d'ici-bas.

En tout cas, cette histoire du Daśaratha Jātaka n'a pas exercé la moindre influence aux Indes, même chez les Bouddhistes qui ne semblent pas la connaître non plus.

Avant de terminer, nous devons présenter une dernière forme de la naissance de Sītā, où cette dernière est aussi fille de Daśaratha. Ce récit se trouve dans le *Rāma Keling* javanais et le *Hijakat Seri Rama* malais[2]. Rāvaṇa entend vanter la beauté de Mandodarī, reine de Daśaratha. Il se présente devant Daśaratha et exige Mandodarī. Celle-ci, voyant que son mari est prêt à la céder, se retire dans sa chambre et crée magiquement une seconde Mandodarī, qu'emporte Rāvaṇa. Plus tard, Daśaratha apprend de la vraie Mandodarī, comment Rāvaṇa a été trompé. Daśaratha craint que Rāvaṇa ne découvre la fraude en s'apercevant que cette nouvelle Mandodarī est encore vierge. Il se rend en toute hâte à Laṅkā, s'introduit secrètement dans les appartements de Mandodarī, puis revient chez lui. Plus tard la nouvelle Mandodarī, maintenant épouse de Rāvaṇa, met au monde une fille. Son horoscope révèle que son mari tuera Rāvaṇa; en conséquence, on la place dans une boîte qu'on jette à la mer. Le Maharesi Kali la trouve et l'élève.

Nous reconnaissons dans ce Maharesi Kali, le ṛṣi Kala du *Serat Kanda* javanais, où il est dit qu'il habite Mantili, c'est-à-dire Mithilā. Il est difficile de concevoir pourquoi A. Zieseniss[3] voit dans cette histoire très bizarre un stade intermédiaire entre le récit de l'*Uttarapurāṇa* jaina de Guṇabhadra et celui de l'*Adbhuta Rāmāyaṇa*. On ne trouve nulle part ailleurs mention de Mandodarī comme épouse de Daśaratha; cela peut avoir été suggéré par le récit du *Daśaratha Jātaka* où Sītā est fille de Daśaratha. Le reste du récit ressemble au *Serat Kanda* javanais et les autres histoires rapportées plus haut, où Sītā est fille de Rāvaṇa et de Mandodarī.

---

(1) Fäusboll, Jātaka n° 6 et d'autres exemples cités par A. Weber, *ibid.*

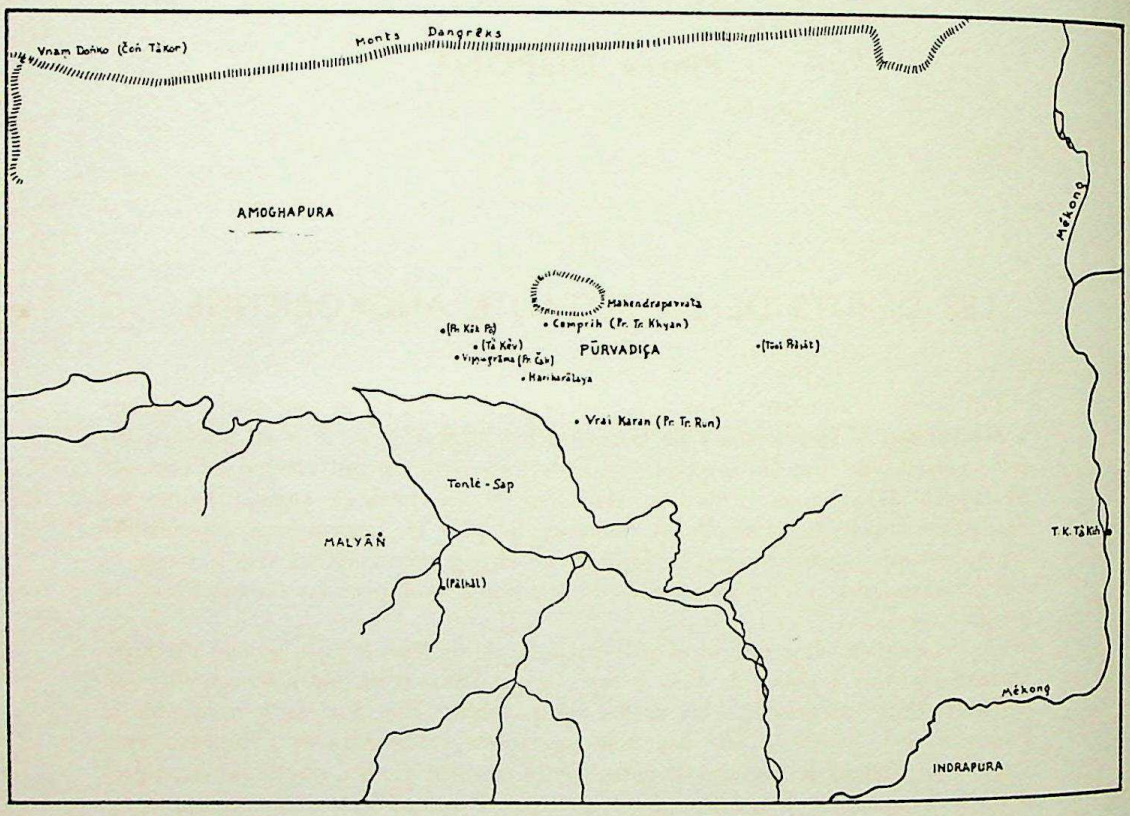
(2) Cf. W. Stutterheim, *op. cit.*, p. 28 et suiv.

(3) Cf. *op. cit.*, p. 71.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh



Zones du Cambodge soumises à l'autorité de Jayavarman II et de Jayavarman III.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

ÉTUDES SUR L'INDOCHINE ANCIENNE[1]

par

Pierre DUPONT

Membre de l'École Française d'Extrême-Orient

II

LES DÉBUTS DE LA ROYAUTÉ ANGKORIENNE

Une tradition constante dans l'épigraphie khmère, du IXe au XIIIe siècle, attribue à Jayavarman II la fondation de la monarchie angkorienne. Il n'est guère, pour cette période, de grandes inscriptions où son souvenir ne soit évoqué à l'occasion de rappels dynastiques et où son avènement ne soit présenté comme inaugurant une phase historique nouvelle. A examiner de près les inscriptions, on constate cependant que le panégyrique de Jayavarman II gagne en ampleur avec le temps et que les témoignages les plus proches de son règne sont aussi les plus succincts et les plus rares.

On remarquera déjà que ni ce roi, qui a régné de 802 à 850, ni son fils Jayavarman III, qui a régné de 850 à 877, n'ont laissé d'inscriptions actuellement connues. Cette particularité est en soi assez insolite. Elle devient remarquable si l'on accepte le point de vue des historiographes postérieurs et l'emphase avec laquelle ils parlent de Jayavarman II : on peut s'étonner, en effet, que deux monarques totalisant ensemble 75 ans de règne n'aient laissé aucune stèle de fondation royale et ne soient pas mentionnés dans les rares inscriptions privées attribuables à leur temps.

Si l'on élimine au contraire les commentaires et amplifications ultérieurs pour nous en tenir simplement aux documents contemporains de chaque roi, il faut bien admettre qu'aucun souverain officiel du Cambodge[2] n'est attesté entre Jayavarman Ier (av. 657-apr. 681) et Indravarman Ier (877/889). Cet intervalle de deux siècles est occupé par des temps troublés. Pour le VIIIe siècle, nous sommes partiellement renseignés : des épisodes espacés entre 713, date de l'inscription

---

(1) Cf. *BEFEO*, XLIII, 17 et suiv.

(2) Le mot *Cambodge* n'est employé ici que comme une désignation commode. Le terme ethnique *Kambuja* d'où il dérive n'est pas attesté, en effet, avant le IXe siècle en Indochine (cf. *BSEI*, XXIV, 1, 16, n. 3).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

du Bàràỳ, due probablement à la veuve de Jayavarman Ier, et 717, conduisirent au morcellement du Tchen-la, provoqué sans doute par un certain roi Puṣkara ou Puṣkarākṣa, attesté lui-même[1] en 716. Cette période est ensuite jalonnée par quelques inscriptions, datées ou non, émanant de roitelets locaux ou les mentionnant. La dernière en date, trouvée à Vât Tasar Moroy (Kratié) émane d'une reine Jyeṣṭhāryā et remonte à 803. Au delà de cette date et avant Indravarman Ier (877/889), nous ne disposons plus d'aucun document contemporain des évènements.

Il est cependant une seconde source d'information dont on peut faire état : ce sont les inscriptions généalogiques d'Indravarman Ier et Yaśovarman Ier (889/900), accessoirement celles de Rājendravarman II (944/968), qui nous donnent pour le VIIIe et le IXe siècle des listes de dynasties parallèles. Elles montrent, conformément à la logique, que le IXe siècle présente au Cambodge jusqu'à l'avènement d'Indravarman Ier, les mêmes caractères que le VIIIe. On y constate l'existence de trois ou quatre princes souverains contemporains de Jayavarman II. Comme ceux-ci ne nous ont laissé, pour leur part, aucune inscription connue, il semble que Jayavarman II, présentant les mêmes particularités, prenne ainsi place parmi ses « pairs » dans une perspective historique rationnelle : nous avons affaire à des roitelets ayant gouverné chacun une portion du Cambodge. Grâce aux mêmes listes nous constatons ensuite que Jayavarman III a régné également avec au moins deux autres princes contemporains : très probablement un roi de Bhavapura et le futur Indravarman Ier, qui portait alors un autre titre.

Ces précisions établies, il faut bien reconnaître cependant que si Jayavarman II a tenu un rôle politique restreint, l'effort de cristallisation qui s'est produit ensuite autour de sa personne, sinon de son règne, reste à expliquer; cet effort résulte d'ailleurs d'une impulsion officielle qui semble bien due à la dynastie suivante, celle d'Indravarman Ier.

En définitive, le problème posé par l'existence de Jayavarman II est donc double et, après avoir tenté de rétablir les limites effectives de son territoire, nous devrons aussi tenter de justifier l'importance prise ultérieurement par les références à son temps.

*
* *

Les données épigraphiques. — L'inscription de Sdŏk Kăk Thoṃ.

Aucune inscription actuellement connue n'émane, comme on sait, de Jayavarman II lui-même et s'il se trouve mentionné dans les inscriptions généalogiques de Yaśovarman Ier, c'est sans autre précision historique. Il nous reste heureusement un recours différent pour reconnaître son importance et son territoire. Plusieurs textes assez précis, échelonnés sur deux siècles environ, émanent de familles dont les ancêtres furent au service de Jayavarman II et participèrent à ses entreprises politiques. Ces inscriptions répondent généralement à un but utilitaire, elles tendent à produire des « titres de propriété », à établir des droits sur des terres qui trouvent leur origine dans les générosités faites par Jayavarman II. Elles peuvent aussi, quoique plus rarement, servir à fonder la validité de certains titres ou certains privilèges attribués dans les mêmes conditions. Leur intérêt est de nous apporter sur Jayavarman II des détails sans doute occasionnels, mais qui étaient reconnus

[1] P. Dupont, *BEFEO*, XLIII, 17 et suiv.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

comme valables au temps où ils furent évoqués. Ainsi sommes-nous renseignés sur les villes où a séjourné ce roi, sur les provinces où il pouvait disposer du sol, sur tel épisode de sa carrière politique. Une fois amalgamées, ces indications disparates apportent une matière historique utilisable. Puis, comme le règne de Jayavarman III n'est qu'un prolongement du précédent, nous pouvons relever aussi les indications fortuites concernant ce roi et les incorporer à la même documentation.

La plus importante inscription de ce genre est celle de Sdŏk Kăk Thoṃ[1] qui sera désignée ici désormais sous l'indicatif SKT. Émanant d'un haut dignitaire nommé Sadāśiva-Jayendravarman, elle sert principalement à commémorer la fondation en 1052 d'un *liṅga* personnel dénommé Jayendravarmeśvara. Ce dignitaire était le descendant à la septième génération, en ligne collatérale utérine, d'un chapelain de Jayavarman II nommé Śivakaivalya. Sa famille, agissant comme une corporation, disposait d'une sorte de privilège concernant le recours à une divinité ou à un rituel dénommé alors *devarāja,* et depuis plusieurs générations, était représentée, peut-être même dirigée, par un « doyen », dont Sadāśiva est le dernier exemple connu. La mention du *devarāja,* avec toutes les recherches suscitées alentour, a un peu estompé l'objet réel de l'inscription. Cette mention, en effet, n'est qu'incidente. Elle tend à définir le privilège de la famille et corrélativement sans doute, à fonder en droit les attributions de terres obtenues, depuis plus de deux siècles, de divers souverains du Cambodge. SKT récapitule, en effet, soigneusement toutes les terres acquises par la famille de Sadāśiva mentionne les changements survenus dans leur rattachement, les dégâts subis, les circonstances de l'attribution et les noms des rois donateurs. Pour le reste, elle nous apporte accessoirement le schéma de la biographie de Jayavarman II, à partir du moment où celui-ci prit à son service Śivakaivalya.

De Śivakaivalya lui-même, nous savons que sa famille était originaire de la province d'Aninditapura (district de Śatagrāma)[2]. Ultérieurement, un roi de Bhavapura, c'est-à-dire soit un roi du Tchen-la initial, mais ceci nous ferait remonter à une époque déjà lointaine, soit un des rois du Cambodge morcelé du VIIIe siècle, lui donna une terre de la province d'Indrapura, terre où elle fonda le district (*sruk*) de Bhadrayogi et où elle s'établit. C'est après ces épisodes que Jayavarman II, portant sans doute alors un nom différent, vint de Javā et prit à son service Śivakaivalya comme chapelain et comme précepteur. Celui-ci l'accompagna dans ses déplacements successifs, et tout d'abord dans la province de Pūrvadiśa (la province de l'Est), où il obtint une terre pour y fonder le district de Kuṭī. La parenté de Śivakaivalya, avec femmes et enfants, vint s'y installer. Ensuite, le roi partit résider à Hariharālaya (Rolûos), mais n'attribua aucune terre nouvelle à Śivakaivalya, à cause probablement de la proximité de Kuṭī. Il affecta par contre ses descendants au « corps des pages ». Le troisième déplacement eut lieu de Hariharālaya à Amarendrapura, où Jayavarman II créa une nouvelle capitale. A cette occasion, Śivaivalya obtint une terre voisine où il fonda le district de Bhavālaya et où il transféra quelques

---

(1) G. Cœdès et P. Dupont, *BEFEO,* XLIII, 56 et suiv.

(2) Une localisation proposée par G. Cœdès tend à situer dans la province d'Aninditapura l'actuel site de Tràpăṅ Run (Vrai Karaṅ, de son nom ancien) qui se trouve à une vingtaine de kilomètres au sud-est d'Aṅkor (Cf. *BEFEO,* XXVIII, 132 et suiv.). Cette province serait ainsi placée au sud-sud-est de celle de Pūrvadiśa (cf. ci-dessous, p. 122). Une telle localisation ne ferait pas difficulté si cette région n'était aujourd'hui partiellement occupée par le *sròk* de Cikrèṅ, qui correspond lui-même à l'ancienne province de Cakrāṅkapura, attestée en 627 (cf. Insc. de Vât Cakret, *ISCC,* n° VI, 38 et suiv.). On peut se demander s'il y avait place ici pour trois provinces mitoyennes. L'indication concernant la situation de Tràpăṅ Run (Vrai Karaṅ) dans la province d'Aninditapura ne peut cependant pas être perdue de vue.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

parents, dans des circonstances imprécises auxquelles se trouve mêlé un brahmane nommé Gaṅgadhara.

La phase suivante se situe sur le mont Mahendra (Phnoṃ Kulên) où Jayavarman II fit procéder à des cérémonies tendant à rendre le Cambodge indépendant de Javā et à se faire sacrer comme souverain unique du Cambodge, *cakravartin*, «souverain universel». Ces cérémonies furent présidées par le brahmane Hiraṇyadāma qui établit le culte ou la divinité dénommés *devarāja* «roi-dieu» [1], d'après quatre rituels qu'il enseigna à Śivakaivalya. Ce dernier obtint le privilège du service du *devarāja* et l'étendit à sa famille collatérale utérine. Ensuite, Jayavarman II revint à Hariharālaya et Śivakaivalya mourut.

Sous Jayavarman III, un neveu de Śivakaivalya en ligne maternelle, nommé Sūkṣmavindu fut chapelain et assura le service du *devarāja* avec sa famille. Il ramena les parents installés alors à Bhavālaya et les plaça à Kuṭī. Un frère cadet de Śivaikavalya, nommé Rudrācārya se fit religieux dans la province de Jeṅ Vnaṃ, sur un mont du nom de Thko. Il obtint de Jayavarman III le mont et la terre attenante, y fonda un district nommé Bhadragiri [2].

Enfin, sous le règne de Yaśovarman, une récapitulation des fondations faites précédemment par la famille de Śivakaivalya mentionne le district de Bhavālaya près d'Amarendrapura, le district de Kuṭī dans la province de Pūrvadiśa, enfin le district de Bhadragiri dans la province de Jeṅ Vnaṃ [3].

De ces trois lieudits, l'un est localisé avec certitude, celui de Kuṭī [4]. Il est proche de l'emplacement occupé ultérieurement par le temple de Bantāy Kdĕi (fin du XIIe siècle), qui perpétue le même nom et se trouve bien dans la «province de l'Est» (Pūrvadiśa), à proximité immédiate d'Angkor.

Le troisième point, Bhadragiri, semble aussi à peu près identifié. Nous savons qu'il se trouvait dans la province de Jeṅ Vnaṃ, autrement dit du «Pied des Monts [Dangrêks]». SKT dit même qu'il se trouvait «ici» (*iha*, st. XXXVI), soit à proximité même de l'emplacement de Sdŏk kăk thoṃ, dans la partie ouest de la plaine d'Aranya. La suite du texte recoupe d'ailleurs ce détail en indiquant à son tour (lignes D. 14-16) que la terre de Bhadrapaṭṭana (qui comprenait notamment le district de Bhadraniketana = Sdŏk kăk thoṃ) avait été délimitée sur une terre proche de Bhadragiri.

Ces détails, déjà utilisés par Aymonier, l'avaient conduit à chercher le mont Thko (*alias* Bhadragiri) dans la partie ouest de la chaîne des Dangrêks, à proximité de Rolom Tiṃ. Thko est sans doute, en effet, la forme ancienne d'un nom d'arbre orthographié actuellement Taṅkò ou Daṅkò, et Aymonier avait relevé dans la région de Rolom Tiṃ un «bassin du *Taṅkò*» et même une «passe du *Taṅkò*» franchissant les Dangrêks et située à environ 10 km. au nord de Rolom Tiṃ [5]. Lunet de Lajonquière, dans sa *Carte archéologique*, a déplacé un peu cette passe et l'a mise à 8 km. environ au nord-ouest de Rolom Tiṃ, mais il donne en outre à la montagne, en ce point, un nom proche du nom ancien, soit si. *Č'ŏṅg Takò*, «la passe du *Tako*». Le seul détail qui puisse faire hésiter face à ces correspondances est que SKT emploie

---

[1] *Devarāja* est l'appellation du XIe siècle qui s'est substituée à *devarājya*. Elle est conservée ici par commodité, et sans préjuger de la signification même du terme.

[2] SKT attribue en réalité ce nom à la montagne seule, mais la suite de l'inscription montre que ce fut aussi le nom du district.

[3] Ces trois localités n'étant pas énumérées dans leur ordre de fondation, on peut supposer qu'elles sont réparties d'après leur localisation, soit d'Est en Ouest.

[4] G. Cœdès, *BEFEO*, XXVIII, 119.

[5] Aymonier, *Cambodge*, II, 265, n. 2.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

pour localiser le Bhadragiri le mot *iha* «ici». Or, quarante kilomètres de distance séparent Sdŏk kăk thoṃ et C'ŏng Tăkò ; nous pourrions donc nous demander si quelque autre mont plus proche de Sdŏk kăk thoṃ ne portait pas le même nom, mais l'appellation de la province où se trouvait le Bhadragiri, celle du «Pied des Monts [Dangrêks]» tend cependant à confirmer la localisation proposée par Aymonier. Qu'il s'agisse du voisinage de Rolom Tiṃ ou de celui de Sdŏk kăk thoṃ, il faut d'ailleurs admettre que cette région excentrique était dès le milieu du IXe siècle, contrôlée par les souverains installés à Hariharālaya (Rolûos) et qu'un spécimen de l'art de Jayavarman III reste sans doute à y découvrir, si ce sanctuaire n'a pas été trop remanié par la suite et s'il n'a pas trop souffert au temps de la guerre de dévolution ayant opposé, dans les premières années du XIe siècle, Jayavīravarman et Sūryavarman Ier.

Quant au lieudit Bhavālya, sa localisation dépend naturellement de celle de la capitale Amarendrapura, qui n'est pas encore réalisée, comme on va le voir.

L'intérêt de SKT à propos de Jayavarman II est, en effet, de nous donner un schéma des déplacements de ce roi pour toute la période où il a eu à son service Śivakaivalya et sa famille, c'est-à-dire depuis son séjour à Indrapura jusqu'à sa mort. Comme par bonheur ce séjour à Indrapura est aussi le premier qu'il ait fait au Cambodge, nous avons la liste complète de ses déplacements successifs au cours de sa carrière politique. Pour le reste, SKT dit qu'il vint de Javā, assertion qui se trouve en conformité avec les faits connus par ailleurs. La biographie de Jayavarman II, dont nous connaissons seulement les dates-limites de l'avènement (802) et de la mort (850)[1] a donc ainsi comme armature, non une suite d'événements politiques et religieux, mais une liste de résidences successives. Le grand inconvénient de cette situation est que rien ne nous permet ainsi d'évaluer la durée de chacun des séjours, qui ont été sans doute de durée bien inégale. La liste, correspondant à une période de 48 ans, se présente de la façon suivante : ville d'Indrapura — province de Pūrvadiśa — ville de Hariharālaya — ville d'Amarendrapura — (ville du) mont Mahendra — ville de Hariharālaya à nouveau, où Jayavarman II meurt. De ces villes, la seule à avoir été fondée par le roi est Amarendrapura.

Pour Indrapura, deux localisations ont été proposées. L'une due à G. Cœdès, résulte du témoignage de l'inscription de Phuṃ Miên qui mentionne un pays de Rdai, district de Vrai Vyak, province d'Indrapura[2]. Cette inscription occupe un point qui anciennement se trouvait dans le district de Vrai Vyak et actuellement se trouve dans le *srŏk* de Thbóṅ Khmŭm, province de Kompong Cham, sur la rive gauche du Mékong. G. Cœdès a donc été conduit à placer la province d'Indrapura dans ce secteur et à mettre son chef-lieu, qui portait même nom, en correspondance avec l'une des villes, en partie préangkoriennes, qui s'y trouvent, Bantāy Prei Nokor. Il faut bien dire que les probabilités archéologiques sont en faveur de cette localisation, qu'elle réponde dans le détail à Bantāy Prei Nokor ou à l'autre ville d'ancienneté comparable, Práḥ Thāt Práḥ Srĕi. La province d'Indrapura, qui avait été précédemment le territoire et le royaume (?) d'Indrapura, est un des sites les plus anciennement connus dans l'histoire du Cambodge. On connaît en effet un piédroit d'un sanctuaire situé au sud-ouest du groupe de Robaṅ Romās qui porte une inscription émanant d'un prince d'Indrapura nommé Narasiṅhagupta, roi-vassal (*sāmantanṛpa*) des souverains de Tchen-la Bhavavarman Ier (598), Citrasena-Mahendravarman et Īśānavarman Ier (av. 616, ap. 627). Cette inscription n'est pas

---

(1) G. Cœdès, *BEFEO*, XXVIII, 113 et suiv., et notamment 117-119.
(2) G. Cœdès, *BEFEO*, XXVIII, 118 et suiv.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

datée en soi, mais se réfère à une fondation faite en 598 A. D., Bhavavarman Ier régnant[1].

Un témoignage d'ancienneté aussi grand ne peut être séparé des importants vestiges préangkoriens qui se situent de part et d'autre du Mékong, à hauteur de Kompong Cham[2] et notamment de la cellule de Hàn Čei, qui remonte aux débuts mêmes de l'architecture préangkorienne. Indrapura doit être localisé en une région où nous trouvions des vestiges vraiment très anciens.

Indrapura a eu de plus des attaches, par vasselage au moins, avec les rois du Tchen-la initial, les rois de Bhavapura. Le piédroit inscrit dû à Narasiṅhagupta en témoigne, et SKT, quoique se référant sans doute à des événements plus tardifs, montre aussi que les rois de Bhavapura pouvaient disposer de terres dans le territoire d'Indrapura, puisque c'est ainsi que les ascendants de Śivakaivalya obtinrent le district de Bhadrayogi. Or, il est vrai que Bhavavarman Ier a laissé une inscription à Phnoṃ Bantāy Nāṅ, dans Battambang, mais la zone d'expansion du Tchen-la semble néanmoins axée principalement sur le cours du Moyen-Mékong. Si l'on admet, qu'au VIe siècle le berceau du Tchen-la était situé autour de la Sémun et dans le Bassac, on doit remarquer que l'expansion vers le Sud, le long du Mékong, est jalonnée par les inscriptions de Citrasena-Mahendravarman, à Čăn Năkʿon, au confluent de la Sémun et du Mékong, puis à Črûoy Aṃpĭl, dans Stung-Treng, et à Thma Krê, dans Kratié. Cet échelonnement est complété, du point de vue archéologique, par la grande ancienneté attribuable comme lieu de culte au Wăt Phʿu de Bassac, puis par les deux groupes de monuments préangkoriens qui se situent l'un, de part et d'autre du Mékong, à hauteur de Stung-Treng, le second à hauteur de Kratié et sur une quarantaine de kilomètres vers le Nord. C'est à proximité du Wăt Phʿu que se trouvait l'ancienne capitale Śreṣṭhapura. La capitale et le territoire auxquels répond aujourd'hui Stung-Treng ne sont pas encore identifiés. Quant à Kratié et son territoire, nous savons qu'ils s'appelaient Śambhupura.

Or, le groupe de monuments préangkoriens suivant, en descendant le Mékong (groupe d'une assez grande densité) est celui qui, au niveau de Kompong Cham, occupe une partie des deux *sròk* de Kŏṃpoṅ Siem et de Thbóṅ Khmŭṃ. Il y a eu là assurément le siège d'une capitale et d'un territoire. Il est naturel que ce territoire ait été vassal du premier Tchen-la, et on doit constater que les présomptions archéologiques sont d'accord avec les données de l'inscription de Prei Miên, qui tendait à y placer Indrapura.

Une autre localisation d'Indrapura a été proposée par Ph. Stern[3]. Elle vise la ville en partie submergée qui se trouve à l'extrémité ouest du Bàràỳ occidental d'Aṅkor. Celle-ci a eu, semble-t-il, au VIIIe siècle et dans la première partie du IXe, un développement parallèle à celui de sa voisine, Hariharālaya (Rolûos); l'archéologie en témoigne, et notamment les analogies offertes par les monuments, les retouches qu'ils ont subies, les styles successifs auxquels ils se rattachent. Ces connexions étroites ont été très bien mises en valeur par Ph. Stern grâce à une étude stylistique extrêmement poussée. Elles ont montré que Rolûos et la ville du Bàràỳ avaient toutes deux été fondées avant Jayavarman II, mais présentaient aussi des vestiges archéologiques contemporains de ce roi, et contemporains notamment de la première partie de son règne, avant la montée sur le Phnoṃ Kulên (mont Mahendra). Or, parmi les résidences successives de Jayavarman II énumérées par SKT, deux villes répondent à des conditions ainsi définies, Hariharālaya et Indrapura. La première

---

[1] G. Cœdès, *BEFEO*, XLIII, 1 et suiv.
[2] Cf. la carte archéologique dans H. Parmentier, *AKP*, II, pl. III.
[3] Ph. Stern, *BEFEO*, XXXVIII, 175 et suiv.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

s'identifiant certainement avec Rolûos [1], il semble à Ph. Stern que la seconde doive correspondre à Indrapura.

Face à un tel problème de localisation, le secours qu'apporte une étude de stylistique est évident. Si l'identification proposée par G. Cœdès me semble cependant plus probable que l'autre, c'est parce qu'elle s'intègre dans une interprétation générale de SKT différant de celle ordinairement acceptée, interprétation qui sera progressivement développée au cours du présent article. Deux remarques viennent néanmoins à l'esprit, qui restent dans le cadre des questions de style : la première est que deux villes aussi voisines que celle de Rolûos et celle du Bàràỳ, séparées par 25 kilomètres, n'ont pu se développer sans influences mutuelles, et qu'il n'est pas nécessaire d'y voir dans ces conditions les capitales successives d'un même roi. La seconde objection est que la ville du Bàràỳ n'a livré jusqu'ici aucun vestige dont l'ancienneté puisse correspondre à ce que nous savons d'Indrapura. Le monument le plus archaïque y est Prei Kmeñ et même si le style de Prei Kmeñ débute, comme je le croirais facilement, aux alentours de 640 et non au commencement du VIIIe siècle, nous devons constater que cette date de départ est encore trop tardive pour Indrapura. Nous ne connaissons dans la ville du Bàràỳ aucun vestige appartenant au style de Saṃbór, qui occupe la première moitié du VIIe siècle, *a fortiori* aucune statue pouvant remonter au temps de Bhavavarman Ier ou de Citrasena-Mahendravarman.

Le texte même de SKT suggère d'ailleurs une troisième remarque. Les districts (*sruk*) fondés par certains dignitaires sur des terres attribuées par le roi constituaient des biens fonciers de grande taille. La famille de Śivakaivalya qui en détenait un dans la province d'Indrapura, en obtient ensuite deux nouveaux, dans la province de Pūrvadiśa et près d'Amarendrapura. Ces attributions se comprennent si les trois sites sont très distants les uns des autres. L'octroi de terres presque voisines à l'occasion de déplacements infimes faits par le roi, ne se justifierait guère. Ici, le district de Kuṭī, dans le Pūrvadiśa, paraît répondre à tous les séjours royaux faits dans la région d'Aṅkor.

Il semble d'ailleurs qu'au delà de ces objections, ce soit l'interprétation même de SKT qu'il faille modifier. L'absence de toute chronologie absolue dans le schéma que nous y trouvons de la carrière de Jayavarman II, fait que l'on tend à considérer chacun des épisodes relatés comme de même importance, ou presque, que ses voisins. Simultanément, les vestiges qui nous sont connus de l'art de Jayavarman II nous font oublier ceux qui restent encore à découvrir et l'on a tendance à placer les premiers en correspondance avec chacune des étapes de la carrière de ce roi. Il faut néanmoins rappeler ici que, par exemple, le séjour dans le Pūrvadiśa, auquel on s'est le moins intéressé, est un des plus importants; si l'on se réfère au groupe d'inscriptions de Tà Kèv. Du côté des vestiges archéologiques, nous savons de même que des fondations ont été faites à Garyāk (vers Svày Doñ Kèv) en 816, à Sthalī (dans le Pūrvadiśa) en 822. Les diverses inscriptions que l'on analysera plus bas conservent aussi le souvenir d'attributions de terres qui ne sont pas datées, mais dont les noms nous ont été conservés; certaines s'accompagnaient assurément de fondations de sanctuaires. Le fait que les stèles aient été pour la plupart déplacées n'infirme pas la valeur de leur témoignage, même si nous nous trouvons ainsi privés de moyens de localisation. Quant à la capitale Amarendrapura, elle n'est pas encore située mais nous livrera sans doute des monuments. Nous devons trouver de même à Bhadragiri, s'il n'a pas été trop détérioré, un spécimen assuré de l'art de Jayavarman III.

---

[1] G. Cœdès, *BEFEO*, XXVIII, 119 et suiv.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Il apparaît donc que SKT nous donne un schéma commode et une chronologie relative couvrant la totalité des règnes de Jayavarman II et Jayavarman III. Les données contenues dans les autres inscriptions apportent au contraire sur ces rois des témoignages partiels, mais aussi plus circonstanciés; elles permettent parfois d'établir l'importance relative de certains épisodes et peuvent même fournir des présomptions de chronologie absolue. On doit croire aussi que l'art de Jayavarman II, dont nous connaissons grâce à Ph. Stern les caractéristiques, a d'autres spécimens que ceux actuellement connus. Ph. Stern en a d'ailleurs identifié lui-même un nouveau dans la tour principale du groupe central de Saṃbór Prei Kŭk [1].

Il faut, semble-t-il, admettre l'importance variable des étapes franchies par Jayavarman II et ne pas supposer qu'il a « piétiné » d'une ville à l'autre dans le voisinage d'Aṅkor. Les données de SKT, appuyées sur des localisations assurées nous révèlent deux séjours à Hariharālaya (Rolûos); le premier a été précédé par un long séjour dans la province de Pūrvadiśa, le second par les cérémonies du couronnement sur le mont Mahendra (Phnoṃ Kulên). Nous reviendrons plus bas sur les interprétations que ces faits nous permettent. Ce sont les seuls en tout cas qui, sans conteste, se situent dans la région d'Aṅkor. Je pense par contre qu'il ne faut pas, sans justifications absolument convaincantes, supposer qu'Indrapura et Amarendrapura prenaient place dans la même région.

G. Cœdès a montré où l'on avait des chances de trouver Indrapura. Pour Amarendrapura, nous disposons d'un essai de localisation dû à G. Groslier [2], reprenant une identification proposée par Aymonier et désignant Bantāy Čhmàr. Ce monument est désormais à écarter, à cause de sa date réelle, mais nous aurions pu sans doute retenir une partie de l'argumentation de G. Groslier si elle ne posait dès son début une correspondance que rien n'assure : Amarendrapura n'est pas, en effet, une ville de la province d'Amoghapura, tout au moins SKT ne le dit-il pas. Une seconde démonstration ne peut guère être retenue non plus. SKT nous indique sans doute que le district de Bhavālaya était proche d'Amarendrapura et par la suite, enregistre le rattachement de Bhavālaya au sanctuaire de Bhadrapaṭṭana qui, avec son propre district, est à peu près localisé dans la partie nord-ouest du Cambodge, à proximité de Rolom Tiṃ et de Sdŏk kăk thoṃ. Si Bhavālaya et Bhadrappaṭṭana étaient mitoyens, comme l'avait supposé G. Groslier, la localisation de Bhavālaya et, accessoirement, celle d'Amarendrapura iraient de soi. Mais l'épigraphie nous donne de nombreux exemples de rattachements ou de « jumelages » intéressant des sanctuaires qui, avec leur territoire attenant, étaient bien distants les uns des autres. Le but de cette opération était généralement la mise en commun des ressources provenant de prestations diverses et de l'exploitation des biens religieux. Elle se traduisait sans doute par des mesures comptables, indépendantes de la situation territoriale. L'étude de G. Groslier, utile pour la localisation de la province d'Amoghapura dans le nord-ouest du Cambodge, est donc sans secours direct pour Amarendrapura. On peut néanmoins, avec quelque vraisemblance, situer ce point dans la région nord du Cambodge et la publication des inscriptions du nord-ouest contenant des indications topographiques permettra sans doute de le localiser au mieux. Un des textes analysés plus bas semble montrer d'ailleurs que le district de Bhavālaya était dans la même direction que les lieux-dits Caṃkā et Mahāratha qui, d'après SKT, occupaient la province d'Amoghapura. Il paraît peu probable quant au reste, qu'Amarendra-

---

(1) Ph. Stern, *BEFEO*, XXXVIII, 139 et suiv.
(2) G. Groslier, *BEFEO*, XXIV, 359 et suiv.
(3) *Ibid.*, 363.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

pura, création de Jayavarman II, puisse s'identifier avec la ville du Bàràỳ, ainsi que G. Cœdès l'a proposé[1]. Cette ville, en effet, présente notamment des traces d'occupation continue depuis l'époque de Prei Kmeñ (*circa* 640) jusqu'à la fin du règne de Jayavarman III (877). Jayavarman II ne pouvait guère s'y construire une capitale temporaire, avec des «matériaux de démolition». De plus, l'épigraphie n'a livré jusqu'ici, semble-t-il, aucune mention d'Amarendrapura avant le temps de Jayavarman II, et presque aucune après ce temps, sauf pour des rappels incidents. Comme, avec quelques interruptions, la ville du Bàràỳ a subsisté jusqu'au XIe siècle, au moins pour les parties émergées[2], il faudrait supposer qu'elle a été débaptisée deux fois, au temps de Jayavarman II et aussitôt après, ce qui ne semble pas conforme aux usages khmèrs anciens.

Les autres capitales de Jayavarman II ont été identifiées de façon assurée, — Hariharālaya avec Rolûos par G. Cœdès, le mont Mahendra avec le Phnoṃ Kulên par Aymonier.

Des données de SKT, il résulte que ce roi semble avoir commencé sa carrière sur le Moyen-Mékong, à proximité de Thbóñ Khmŭṃ. Il a ensuite séjourné près d'Añkor, d'abord dans la province de Pūrvadiśa, ensuite à Hariharālaya (Rolûos). Pour des motifs inconnus, il s'est rendu après cela dans le nord ou le nord-est du Cambodge où il a fondé une capitale, Amarendrapura. Enfin, il est revenu dans la région d'Añkor, s'est fait sacrer sur le mont Mahendra (Phnoṃ Kulên) et a réoccupé Hariharālaya, où il est mort. Les attributions de terres auxquelles il a procédé en faveur de Śivakaivalya concernent le district de Kuṭī, dans la province de Pūrvadiśa, identifié avec le site actuel de Bantāy Kdĕi (est d'Añkor) et celui de Bhavālaya, proche d'Amarendrapura et non encore localisé. Son successeur, Jayavarman III, a habité aussi Hariharālaya. Il a attribué à la parenté de Śivakaivalya le district de Bhadragiri, au pied des monts Dangrêks et proche de l'actuel Rolom Tiṇ, dans l'extrême nord-ouest du Cambodge. Les détails topographiques fournis par SKT nous montrent donc que la zone parcourue par Jayavarman II et celle où lui et son fils ont pu faire des attributions de terres sont limitées approximativement à l'est par le bassin du Moyen-Mékong, à hauteur de Kompong Cham, et à l'ouest par la verticale d'Aranya. C'est, en somme, avec des adjonctions ou des restrictions inconnaissables, la zone comprise entre les Lacs et les Dangrêks.

*
* *

L'inscription de Sthalīgrāma.

Elle figure dans deux textes, conservés respectivement au Práḥ Vihār et au Tà Kèv. Le premier[3], qui sera désigné sous l'indicatif PV, est gravé sur un parallélépipède dont la partie supérieure a été brisée. Il ne nous reste donc, sur le bas de chaque face, qu'un nombre variable de stances sanskrites (exactement XIV, XI, XIII et XIV). Deux lignes en vieux khmèr, peu lisibles, courent au-dessous. L'alphabet dit «du Nord» ou *nāgarī* est utilisé pour le sanskrit et l'alphabet local pour le vieux khmèr. L'inscription de Tà Kèv (indicatif TK)[4], au contraire, occupe une stèle

(1) G. Cœdès, *Les états hindouisés d'Indochine et d'Indonésie*, 171.
(2) Ph. Stern, *BEFEO*, XXXVIII, 190-192.
(3) Barth-Bergaigne, *ISCC*, n° LXI, 525 et suiv.
(4) L. Finot, *BEFEO*, XXV, 297 et suiv. — G. Cœdès, *BEFEO*, XXXIV, 317 et suiv.; *Insc. du Cambodge*, II, 157 et suiv.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

plate et, malgré quelques passages dégradés, se présente complète en trente stances de sanskrit. L'alphabet local y est utilisé sauf pour les six dernières lignes, correspondant à quatre stances, qui sont écrites en «alphabet du Nord».

L'examen des deux documents montre que le second n'est probablement qu'un extrait du premier, sans que celui-ci soit nécessairement l'original. Les stances de TK se retrouvent en effet dans l'autre inscription, sauf celles qui y auraient occupé la partie supérieure de chaque face, soit le haut, aujourd'hui disparu, du parallélépipède. Cette constatation, comme on va voir, ne semble pas douteuse en ce qui concerne les faces A et B de PV. L'incertitude est plus grande, faute d'éléments de comparaison, pour les faces C et D, sans cependant comporter de présomption contraire.

C'est la face B de PV qui fournit les repères utiles. Le texte de la face A se termine en effet, au bas de la stèle, par une stance correspondant à TK XIV. La face B, après toute la partie supérieure manquante, comporte une première stance ruinée et illisible, puis une seconde correspondant à TK XXV. Si nous supposons que TK XXIV actuel représente le texte ruiné de PV B 1 actuel, les stances TK XV à TK XXIII nous donneraient le texte de la partie supérieure, aujourd'hui disparue, de la face B. Cette restitution impliquerait que PV en son état premier comportait vingt stances sur la face B et probablement aussi sur les autres faces.

L'examen de la face A révèle à son tour quelques probabilités dans le même sens. Le texte de PV A actuel comprend, en effet, quatorze stances. Sept de celles-ci sont reproduites de TK VII à TK XIII de la façon suivante :

TK VII = PV A I	TK X = PV A IV	TK XIII = PV A XIII
VIII = II	XI = PV A XI	
IX = III	XII = PV A XII	

La coupure intentionnelle qu'a subie le texte de Tà Kèv a donc porté sur les stances PV A V à PV A X. Mais TK nous a conservé par ailleurs les stances TK I à TK I, disparues de PV A. Si l'on additionne ces six stances de TK aux quatorze de PV A, on arrive à un total de vingt stances, soit le même nombre que sur la face B de PV. En tête du texte de PV A, figurait probablement de plus l'invocation *oṃ namaś Śivāya,* conservée sur la stèle de Tà Kèv.

Pour l'étude de la face C de PV, dont treize stances sont conservées, nous ne disposons d'aucun élément de comparaison, mais si cette face comportait vingt stances aussi, il lui en manquerait désormais sept. Quant à la face D de PV, elle montre encore quatorze stances, dont l'une PV D IV correspond à TK XXX; il lui en manquerait donc encore six. Les stances TK XXVII à XXIX prendraient alors place soit dans cette lacune, soit dans celle de la face C. Du texte de PV, onze stances feraient donc défaut au total, tandis que le texte de TK, au moment où il fut gravé, aurait été amputé volontairement de quarante stances.

Nous reviendrons plus loin sur les lacunes que présente PV. Il faut remarquer dès maintenant que ce texte, tel qu'il nous a été conservé et tel que TK le complète, paraît comporter deux parties, dont la première se présente comme un ensemble autonome. Celle-ci s'étend jusqu'à la stance PV D IV et comprend donc aussi tout le texte conservé par TK. Elle commémore la fondation d'un *liṅga* fait à Sthalīgrāma en 815/893 par un nommé Sālaṃ, ayant fonction de *valādhyakṣa,* «inspecteur des troupes», ce qui correspondrait en titulature khmère à *kloñ vala.* Ce Sālaṃ, suivant un processus connu, récapitule à cette occasion la liste des biens détenus par sa famille, donne leur délimitation, et appuie ses droits par des précisions généalogiques et historiques.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

La seconde partie de PV, comprenant les stances PV A, v à PV A XIV, est séparée de la précédente par un intervalle de temps indéterminé. Elle fait l'éloge d'un nommé Śivaśakti qui a pris en charge les biens antérieurement énumérés.

La dualité des éléments utilisés par PV dans son état actuel a été plus ou moins nettement pressentie depuis le début des études indochinoises. Le *Corpus* classait toute l'inscription sanskrite de Práḥ Vihār parmi celles de Yaśovarman Ier parce que l'alphabet du Nord y était utilisé, à cause aussi de la date de 815/893 qui y figure, mais mentionnait déjà que « cette inscription, émanant d'un particulier, fait, par son incorrection relative, un contraste frappant avec la correction merveilleuse des inscriptions royales. La plupart des fautes sont d'ailleurs attribuables au lapicide ». Le texte khmèr qui l'accompagne était considéré déjà comme d'une date bien postérieure au temps de Yaśovarman Ier, ce que confirmait la date de 969/1047 qu'il contenait. A ces remarques de Bergaigne, A. Barth avait ajouté une brève analyse paléographique marquant les différences et les altérations qui, pour la partie sanskrite écrite en « alphabet du Nord », séparaient ce document des inscriptions attribuables expressément à Yaśovarman [1]. Aymonier avait fait remarquer [2] par la suite que Śivaśakti, mentionné en dernier lieu dans le texte sanskrit, reparaissait dans le texte en vieux khmèr de 1047 et que les diverses générations mentionnées par l'inscription sanskrite auraient pu difficilement trouver place dans l'intervalle séparant la mort de Jayavarman II de l'avènement de Yaśovarman. Aymonier tendait donc à considérer l'inscription entière comme datant de 969/1047 et attribuable à Śivaśakti, ceci malgré l'emploi de l'alphabet du Nord. Cette conjecture comme on va le voir, est improbable, mais la remarque concernant le nom de Śivaśakti, présent tant dans la seconde partie du texte sanskrit que dans le texte en vieux khmèr, conserve sa valeur. L'objection concernant le nombre des générations ne peut par contre être retenue, car, Śivaśakti mis à part, elles étaient probablement au nombre de quatre, peut-être de cinq; elles pouvaient donc aisément s'échelonner entre un temps précédent d'une vingtaine d'années sans doute l'avènement de Jayavarman II en 802 et la date attestée pour la première partie de PV, soit 893, ces indications chronologiques ressortant du texte lui-même.

Les réserves faites par Barth et plus explicitement par Aymonier ne semblent cependant pas avoir arrêté L. Finot qui, publiant par la suite l'inscription de Tà Kèv nouvellement découverte et la comparant avec celle de Práḥ Vihār, écrivait que « les deux inscriptions sont donc contemporaines et ont dû être rédigées peu après 815 [śaka], sous le règne de Yaśovarman » [3]. G. Cœdès, à son tour, fut conduit à formuler de nouvelles réserves portant sur la date du texte de Tà Kèv et accessoirement sur celle de l'autre texte : l'alphabet local, qu'on y voit employé presque uniquement, semble, en effet, nettement postérieur au temps de Yaśovarman et la présence d'un Gaṇeśa sculpté sur la stèle classe celle-ci parmi les « stèles historiées » dont les autres spécimens s'échelonnent entre le milieu du Xe et la fin du XIe siècle [4].

Cet ensemble de remarques paraît nous acheminer vers une solution vraisemblable. On peut préciser d'abord que le document primitif, qui correspond à la première partie de PV ainsi qu'on l'a définie ci-dessus, est apparemment sans rapports avec Śivaśakti. Par contre, la seconde partie le concerne en propre ainsi sans doute que les deux lignes en vieux khmèr placées sur chaque face de la stèle.

(1) *ISCC*, 532 et 526.
(2) Aymonier, *Cambodge*, II, 211 et suiv.
(3) L. Finot, *BEFEO*, XXV, 297 et suiv.
(4) G. Cœdès, *BEFEO*, XXIV, 417.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Cette seconde partie du texte sanskrit (st. PV D v à D XIV) ne traite, à la différence de la première, ni de généalogie, ni d'attributions de terres. Elle comporte un éloge assez peu instructif de Śivaśakti lui-même, qui ne semble avoir eu aucun lien de parenté avec le groupe précédent, et mentionne qu'il a pris en charge tous les biens antérieurement énumérés. Quant au texte en vieux khmèr, si intéressant paraisse-t-il, ses lacunes sont telles qu'on ne peut déterminer dans quelle mesure Śivaśakti, cité sur la face A, l. 30, est en rapport avec l'opération mentionnée à la suite (lignes B 23-24 et C 27). Celle-ci concerne un objet indéterminé situé à Yaśodharagiri, qui devait être enlevé, conformément à un *śivājña,* et donner lieu à une fondation sur le site du *kamrateñ jagat* Śrī Śikharīśvara, en 969/1047. On ignore quel rapport cette opération pouvait avoir avec les deux parties du texte sanskrit. Tout au plus savons-nous par ailleurs que Śrī Śikharīśvara était la divinité principale du Práḥ Vihār et que 1047 tombe sous le règne de Sūryavarman Ier, lequel ainsi qu'Aymonier l'a déjà remarqué, paraît bien cité à la ligne D 30.

La relation existant entre Śivaśakti et le document primitif conservé par la première partie de PV découle de la précision apportée justement dans la seconde partie du même texte (st. PV D XI) : « Il a, avec zèle et par dévouement au roi, gardé tous ces biens précédemment énumérés, se consacrant au bonheur de tous en les faisant passer à la postérité. » Le mot *pālayati* apparaît fréquemment dans les inscriptions avec le sens de « garder, prendre en charge, conserver » ; son dérivé *paripālana* a même été incorporé au vieux khmèr. Que Śivásakti ait eu pour intention d'assurer la sauvegarde de biens vacants, autrefois énumérés par Sālaṃ, ou qu'il ait voulu les annexer officiellement, il est évident qu'en chaque cas la sauvegarde du « titre de propriété » établi par Sālaṃ était nécessaire. On peut donc en conclure que la première partie du PV correspondait à une inscription en caractère *nāgarī,* due à Sālaṃ, et datant de 893. Celle-ci, consacrée à la fondation d'un *liṅga* sous Yaśovarman Ier, récapitulait en même temps les droits de toute une famille sur de nombreux biens fonciers. Ce texte ayant été détérioré ou détruit dans des circonstances et à une époque à déterminer, le personnage désormais chargé de la gérance des biens énumérés par Sālaṃ, a fait recopier l'inscription initiale en y ajoutant dix stances sanskrites à son propre sujet et sans doute aussi huit lignes de vieux khmèr. L'alphabet *nāgarī* utilisé sous Yaśovarman étant tombé en désuétude par la suite, la copie ainsi faite, complétée par les dix stances visant Śivaśakti, a comporté les erreurs d'exécution et les altérations relevées par Bergaigne et Barth. Quant au texte de TK, il n'est qu'un extrait du document primitif de Sālaṃ, extrait établi peut-être à date différente et qui se justifiait sans doute par la nécessité de sauvegarder des biens situés dans la région d'Aṅkor; c'est un détail qui sera d'ailleurs repris plus bas. L'écriture *nāgarī,* cette fois-ci, n'a été utilisée que pour les six dernières lignes. L'emploi de cette écriture tant à Práḥ Vihār qu'à Tà Kèv ne peut guère s'expliquer que par le désir de conférer au texte une apparence d'authenticité supplémentaire.

Nous ne disposons pas d'éléments absolument certains, susceptibles de nous indiquer les dates auxquelles les copies du document authentique ont été effectuées, et si l'extrait conservé par TK est manifestement postérieur au temps de Yaśovarman, il pourrait cependant se situer avant le temps de Sūryavarman Ier [1]. Quant au texte de Práḥ Vihār, nous ne sommes évidemment pas assurés qu'il ait été recopié sous Sūryavarman Ier, car, seule, l'inscription en vieux khmèr, si elle était complète, pourrait établir la correspondance entre Śivasákti et la date de 969/1047.

---

[1] Reproduit dans le *Corpus des Inscriptions du Cambodge,* II, pl. LXXV.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Il existe néanmoins une présomption en ce sens et elle se trouve corroborée par les circonstances ayant accompagné l'avènement de Sūryavarman Ier. Celles-ci expliqueraient à la fois la détérioration du document primitif et l'initiative prise pour le rétablir. SKT, très instructif à cet égard, nous laisse supposer que la guerre de dévolution entre Sūryavarman Ier et Jayavīravarman ne se passa pas sans dommages pour le pays.

« Alors S. M. Nirvāṇapada (Sūryavarman Ier) rassembla son armée à propos des gens qui abattaient les statues (ou les sanctuaires) à Bhadrapaṭṭana et Stuk Ransi... Le Steñ añ Śivācārya fonda à nouveau les sanctuaires relevant de sa lignée... Sans avoir pu refaire entièrement les *sruk* et tous les établissements dévastés, le *steñ añ* Śivācārya mourut... Alors les *sruk* de Bhadrapaṭṭana et les *sruk* de Stuk Ransi et tous leurs établissements, dévastés en totalité quand S. M. Nirvāṇapada (Sūryavarman Ier) avait fait opérer ses troupes, le seigneur Śrī Jayendrapaṇḍita refit ces *sruk* en totalité, consacra à nouveau les statues qui y avaient été érigées »[1]. Le détail des restaurations figure à la suite, et il fut considérable avec fondations de nouvelles statues, aménagement d'enceintes, de réservoirs, de digues, etc. Un des paragraphes concerne d'ailleurs le *sruk* de Bhavālaya, mentionné aussi dans l'inscription de Práḥ Vihār et auquel on reviendra. Le texte de SKT n'intéresse qu'un cas d'espèce, il concerne seulement les biens fonciers d'une famille sacerdotale déterminée, mais les causes des dégâts auxquelles il se réfère, c'est-à-dire la guerre conduite par Sūryavarman Ier [contre Jayavīravarman], est une cause générale, qui a dû avoir son effet sur toutes les installations du pays, au moins dans la région située entre les Lacs et les Dangrêks. Ces dégâts et les entreprises de restauration qui les ont suivis donneraient donc un cadre circonstanciel acceptable à la réfection de la stèle de Práḥ Vihār par Śivaśakti.

Nous devons aborder maintenant le texte primitif d'où sont issus la première partie de PV et les extraits conservés par TK. Il commémore comme on sait la fondation d'un *liṅga* faite par Sālaṃ en 815/893 à Sthalīgrāma. Le but véritable de ce texte semble d'ailleurs avoir échappé à L. Finot, éditeur de l'ampliation TK, qui n'avait pas remarqué que le village de Sthalī (Sthalīgrāma), où une fondation est faite en 815/893 (st. TK xxx), était le chef-lieu de la terre de Sthalī, *Sthalikṣoṇi* (que L. Finot traduit par « terre haute »), obtenue précédemment de Jayavarman II (st. TK xix) : l'emploi du mot *iha* « ici » à la st. TK xix confirme, si besoin est, cette correspondance.

La stèle portant le texte primitif se trouvait donc probablement à Sthalīgrāma et, sans pouvoir quant à présent localiser ce toponyme, nous appellerons cependant ce texte, inscription de Sthalīgrāma en lui donnant l'indicatif STH. Sa disposition est conforme à un type d'inscription assez courant dont on trouve d'autres exemples, notamment à Sdŏk kăk thoṃ et à Lovêk[2]. L'auteur, à l'occasion d'une fondation relativement secondaire, récapitule l'état des biens fonciers détenus par sa famille, précise leurs origines et leurs délimitations. Une généalogie détaillée constitue l'armature de ce document, généalogie établie non à des fins gratuites, mais pour fonder les droits des descendants vivants, Sālaṃ y compris, sur les biens fonciers de la famille. C'est d'ailleurs apparemment au même but que répondent des inscriptions similaires, énumérant la filiation de certaines familles sacerdotales ou mandarinales.

Une autre particularité de ce texte est qu'il énumère les faits dans leur ordre chronologique. Cet ordre détermine l'emplacement qu'occupe dans le texte l'éloge

---

(1) G. Cœdès et P. Dupont, *BEFEO*, XLIII, 120-123.
(2) Inscr. de Lovêk, *ISCC*, n° XVII, 122.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

des rois du Cambodge servis par la famille de Sālaṃ, et même du premier de tous, Jayavarman II. Cette disposition se retrouve notamment dans l'inscription de Lovêk. Le système, dans celle de Práḥ Vĭhār, est poussé suffisamment loin pour que deux détails relatifs à un même personnage se présentent parfois séparés dans le texte par un assez long intervalle, où prennent place d'autres détails concernant d'autres personnages.

Sans qu'on puisse restituer dans son intégralité l'inscription de Sthalīgrāma, compléter toutes les stances ruinées ni remplacer les onze stances manquantes des faces C et D, on parvient cependant à saisir son développement de façon compréhensible[1] :

Incipit : Oṃ, hommage à Śiva.

1. (TK I). Éloge de Śiva.

2. (TK II). Tête de généalogie, « la propriétaire de Piṅ Svaṅ », *Piṅ-Svaṅ-grāmavatī.*

3. (TK III). Liste de la première génération des descendants « l'aîné fut Praṇavaśarva... ».

4. (TK IV). Suite de la liste : *x* [deuxième enfant], épouse de Kṛṣṇapāla Keśavabhaṭṭa.

5. (TK V). Suite de la liste. Éloge de personnes dont les noms ont disparu.

6. (TK VI). Suite de la liste : Prāṇa, nommée Kambujalakṣmī [troisième enfant].

7. (TK VII. — PV A I). Suite de la liste : *hyaṅ* Candra [quatrième enfant]. [Fin de la liste[2].]

8. (TK VIII. — PV A II). *X* a de Keśavabhaṭṭa, une fille, Prabhāvatī[3].

9. (TK IX. — PV A III). Éloge de Jayavarman II.

10. (TK X. — PV A IV). Éloge de Jayavarman II.

11. (PV A V). Jayavarman II épouse Prāṇa Kambujalakṣmī, sœur cadette.

---

[1] Cette analyse repose sur une traduction différant très légèrement de celle donnée par L. Finot, sans faire état des restitutions qu'il avait proposées. Elle tient compte des corrections apportées à l'édition du texte par G. Cœdès.

[2] Cette liste peut être à peu près reconstituée en utilisant les données qui apparaissent dans la suite de l'inscription. Nous connaissons déjà l'aîné Praṇavaśarva, la fille *X* épouse de Keśavabhaṭṭa, la cadette (*anujā*) Prāṇa Kambujalakṣmī et *hyaṅ* Candra. A ces noms s'ajoute de façon certaine Viṣṇuvala Lakṣmīndra : dans STH 12, en effet, son nom figure précédé du pronom *asau* qui semble renvoyer à une mention antérieure et STH 35 précise qu'il fut frère de la reine Prāṇa. La probabilité est grande aussi pour Śivātman, puisque STH 19 indique qu'il prit en charge, avec ses frères, la cité familiale; cette cité était apparemment Piṅ Svaṅ, dont la délimitation occupe les stances suivantes. Pour Nāsa Pṛthivīnarendra, nous n'avons qu'une vraisemblance, celle résultant du fait qu'il apparaît en STH 13-15, sans être autrement introduit et entre la mention de Viṣṇuvala Lakṣmīndra et celle de *hyaṅ* Candra. Le texte semble libellé de telle sorte que nous ayons d'abord, de STH 2 à STH 7, l'énumération de la première génération de Piṅ Svaṅ. Ces noms sont repris ensuite successivement, après l'éloge de Jayavarman II, en indiquant quel rôle chacun des personnages a eu auprès de ce roi ou sous son règne. C'est pour cette raison que Pavitra (STH 16), venant après *hyaṅ* Candra dans le développement du texte, semble bien appartenir aussi à la première génération de Piṅ Svaṅ. Aux quatre noms déjà cités, nous pourrions dans ces conditions ajouter ceux de Viṣṇuvala Lakṣmīndra, Śivātman, Nāsa et Pavitra, ce qui donnerait un total de huit descendants pour la génération I de Piṅ Svaṅ.

[3] Prabhāvatī (génération II) est née avant que la famille prenne contact avec Jayavarman II.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

12. (PV A VI). Jayavarman II prépose Viṣṇuvala [cinquième enfant], avec le titre de Lakṣmīndra, au trésor privé[1].

13. (PV A VII). [Jayavarman II] a à son service Nāsa, [sixième enfant],

14. (PV A VIII) chef d'armée, ayant reçu le titre de Śrī Nṛpendravijaya,

15. (PV A IX) puis celui de Śrī-Pṛthivīnarendra. — *Hyaṅ* Candra épouse Ñādh.

16. (PV A X). Pavitra [septième enfant?] épouse Vindvardha. — Prabhāvatī épouse Hṛṣīkeśa[1].

17. (TK XI. — PV A XI). Kṛṣṇapāla Keśavabhaṭṭa reçoit le titre de Mahendrārimathana et devient *rājapurohita.*

18. (TK XII. — PV A XII). Praṇavaśarva, avec le titre de Nṛpendavikrama, devient surveillant et chef suprême des castes.

19. (TK XIII. — PV A XIII). Śivātman [huitième enfant], maître de la chambre à coucher, conserve avec ses frères la cité familiale[2].

20. (TK XIV. — PV A XIV). Délimitation de la terre de Piṅ Svaṅ.

21. (TK XV. — PV A XV). Délimitation de la terre de Piṅ Svaṅ.

22. (TK XVI). Délimitation du domaine de Vananetra[3].

23. (TK XVII). Délimitation du domaine de Vananetra. — Délimitation de la terre de -rāy.

24. (TK XVIII) — Délimitation de la terre de -rāy.

25. (TK XIX). Ils demandent au roi la terre de Sthalī (*Sthalikṣoṇī*), la font mesurer ici (*iha*)[4] et y fondent un village (*grāma*).

26. (TK XX). Délimitation de la terre de Sthalī.

27. (TK XXI). Fondation en ce lieu d'un *liṅga* et d'une Mahiṣāsuramathinī (Durgā) en 744/822[5].

28. (TK XXII). [Kṛṣṇapāla] Śrī-Mahendārimathana demande au roi avec ses beaux-frères, la terre d'Āvila.

29. (TK XXIII). Délimitation de la terre d'Āvila.

---

(1) Les descendants appartenant à la génération I sont dénombrés dans l'ordre où ils apparaissent malgré les lacunes du texte, ce qui ne préjuge pas de leur classement réel.

(2) Le second vers dit : *rājñe nivedya sabhrātāpālayat santateḥ puraṃ*. Le sens de skr. *pālayati*, dont un dérivé *paripāla* est passé en vieux-kh., semble être «conserver, prendre en charge» et s'appliquer à la situation du détenteur d'un bien foncier ou du répondant d'un sanctuaire local; les deux fonctions se rejoignaient ou s'identifiaient selon toute vraisemblance. *Rājñe nivedya* peut signifier «l'ayant offert au roi». Ce passage pose un problème relatif aux biens fonciers.

(3) Vananetra et -rāy (la première syllabe du nom manque), mentionnés à la suite de Piṅ Svaṅ sans autre précision, étaient sans doute incorporés ou rattachés au même ensemble.

(4) L'emploi de *iha* «ici» indique que le document primitif était une inscription placée à Sthaligrāma, sur la terre de Sthalī.

(5) Nous ne connaissons aucune statue féminine d'époque angkorienne avant le temps d'Indravarman. La Durgā de Sthaligrāma serait donc particulièrement bienvenue, si nous pouvions la retrouver.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

30. (TK XXIV et sans doute PV B I). Délimitation de la terre d'Āvila. — Fondation de villages.

31. (TK XXV et PV B II). Prestations faites à Āvila.

32. (TK XXVI et PV B III). Prestations faites à Āvila.

33. (PV B IV). Ils obtiennent du roi la terre vacante (*śūnya*) de Mahārathāruṇa appelée Vana, avec la *Vaiṣṇavī* et le *liṅga* qui s'y trouvaient [1].

34. (PV B V). Délimitation de Vana.

35. (PV B VI). [Praṇavaśarva] Lakṣmīndra, frère de la reine Prāṇa, consacre à nouveau (*unmīlita*) les deux divinités et fait une fondation.

36. (PV B VII). Ils obtiennent la terre de Bhavālaya.

37. (PV B VIII). Délimitation de Bhavālaya.

38. (PV B IX). [Prāṇa] Kambujalakṣmī a un fils, Dharmavardhana [2].

39. (PV B X). *Hyaṅ* Candra (femme de Nāsa) a comme enfants Paramārthaśiva, Rudrāṇī, Umā, Sāmaveda et la fille Poṅ [3].

40. (PV B XI). Prabhāvatī (femme de Hṛsīkeśa) a un fils [4] Adhyāpaka [5].

41-47. ? [6].

48. (PV C I). Comparaison avec l'ennemi de Tripura [Śiva].

49. (PV C II). La reine Umā [fille de *hyaṅ* Candra] enfante un fils *y* [7].

50. (PV C III). Poṅ (fille de *hyaṅ* Candra) épouse Puruṣottama.

51. (PV C IV). Adhyāpaka (fils de Prabhāvatī) porte le titre de Rājendrapaṇḍita et est nommé professeur au Rudrāśrama.

52. (PV C V). Paramārthaśiva (fils de *hyaṅ* Candra) reçoit le titre de Śrī-Pṛthivīndropakalpa.

---

[1] Skr. *śūnya* désigne ici une terre abandonnée par ses propriétaires précédents, donc vacante à ce titre. La présence d'une Vaiṣṇavī et d'un *liṅga* indique, en effet, qu'elle a été précédemment occupée et qu'il ne s'agit pas d'une nouvelle terre ouverte à la colonisation. C'est le même sens qu'a en vieux-kh. *śūnya-mūla* dans SKT (cf. *BEFEO*, XLIII, 91, ll. D. 72 et 129, n. 2). La désignation de Mahārathāruṇa semble concerner un district. Quant à Vana, on pourrait le rapprocher d'une mention bien plus tardive du *sruk* Vanapura (*pramān*) de Jeṅ Vnaṃ Kaṃveṅ Paścima, où se trouvait Śrī-Bhuvanāditya, beau-frère de Sūryavarman Ier (Inscr. de Prasat Khnà de 963/1041; G. Cœdès, *Inscr. du Cambodge*, I, 195 et suiv.).

[2] Génération II.

[3] Génération II.

[4] Génération III.

[5] Ici se termine la face B de PV.

[6] Ces sept stances (STH 41 à 47) concernent des événements échelonnés entre la naissance de Dharmavardhana, fils de Jayavarman II (STH 38) et la fondation faite à Ṣadi en 803/881 (STH 58), donc sous le règne d'Indravarman. Elles contenaient probablement les éloges des rois Jayavarman III (850-877) et Indravarman (877-889), peut-être aussi la mention et la délimitation de terres acquises au cours de cette période. On notera de plus que les premières stances conservées de PV, face C (C II et C III = STH 49-50) concernent Poṅ et Umā, deux filles de *hyaṅ* Candra et de Ñādh. Elles sont mentionnées pour la première fois au bas de PV, face B (B. X = STH 39), après une autre fille, Rudrāṇī. Le nom de cette dernière ne se retrouvant plus par la suite, peut-être son mariage comme sa descendance étaient-ils consignés dans une ou deux des st. STH 41-47 manquantes. Nous perdons aussi de vue la descendance de Pavitra et Vinvardha (STH 16), s'il y en a eu.

[7] D'après la chronologie du texte, Umā aurait été une des femmes d'Indravarman. *Y* appartient à la génération III.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

53. (PV C VI). Poṅ (fille de *hyaṅ* Candra) a comme enfants Govinda, Mādhavī et la fille Bhān[1].

54. (PV C VII). Mādhavī (fille de Poṅ) épouse Rāmabhaṭṭa. Elle a comme enfants Garuḍa et trois filles, Pañ, Av et An[2].

55. (PV C VIII). Bhān (fille de Poṅ) épouse Vibhāvasu.

56. (PV C IX). [Adhyāpaka] Rājendrapaṇḍita et son beau-frère Śikhāśānti, *rajapurohita*, obtiennent du roi la terre de Ṣadī.

57. (PV C X). Délimitation de la terre de Ṣadī.

58. (PV C XI). Fin de la délimitation. — Fondation d'un *liṅga* en 803/881.

59. (PV C XII). Nāgapāla[3], fils d'(Adhyāpaka) Rājendrapaṇḍita et neveu de Śikhāśānti du côté maternel, obtient du roi la terre de Caṃkā.

60. (PV C XIII). Délimitation de la terre de Caṃkā[4].

61-66. ? Ici prennent place[5] :
(TK XXVII). Mention de Yaśovarman et de 811/889 [date de son avènement].
(TK XXVIII). Ruiné.
(TK XXIX). Ruiné.

67. (PV D I). Ruiné.

68. (PV D II). Liste de huit enfants : Hatati(mira), Ṇāśi (?), Brahmavid, Prabhavajñaka,

69. (PV D III). Sāvitrī, Pañcagāvya, Vrau, Mādhavī.

70. (TK XXX. — PV D IV). Fondation d'un nouveau liṅga à Sthalīgrāma par le *valādhyakṣa* Sālaṃ en 815/893.

Il reste à examiner maintenant la généalogie qui ressort de l'inscription de Sthalīgrāma et les éléments de chronologie qu'elle contient.

Comme l'avaient déjà remarqué les éditeurs de PV et de TK, Barth, Bergaigne et L. Finot, nous avons affaire ici à une généalogie qui, pour une part tout au moins, est établie en ligne féminine. A chaque génération et pour les sœurs seulement, le nom du conjoint et les noms des enfants sont indiqués; la descendance des frères disparaît du tableau généalogique. On peut en déduire que la terre de Piṅ Svaṅ, et toutes celles acquises par la suite, étaient la propriété commune d'une famille où

---

(1) Génération III.
(2) Génération IV, qui est mentionnée avant la fondation faite à Ṣadī en 803/881 (cf. STH 58).
(3) Génération IV.
(4) Ici se termine la face C de PV.
(5) La dernière date figurant en PV, face C, à la stance XI (= STH 58) étant celle de 803/881 qui tombe sous le règne d'Indravarman, on peut supposer que les stances TK XXVII à XXIX, qui débutent par la mention de Yaśovarman et la date de 811/889, se plaçaient ultérieurement, dans la partie aujourd'hui disparue de PV, face D. Elles correspondent donc à trois des stances manquantes numérotées de STH 61 à 66. Ces stances comportaient sans doute l'éloge de Yaśovarman (cf. TK XXVII), des indications sur le rattachement des huit noms conservés par STH 68 et 69 et de Sālaṃ lui-même, enfin sans doute aussi le *curriculum vitae* et l'éloge de Sālaṃ, qui est l'auteur de la fondation. Si l'on constate que le mariage de Bhān avec Vibhāvasu figure vers la fin de la face C de PV (PV C VIII = STH 55), sans indication des enfants qui en sont issus, on peut supposer que c'est cette descendance qui figurait en tête de PV, face D. Quant à Ṣalaṃ, rien ne précise s'il s'intégrait à ce groupement par mariage.

 CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

les droits se transmettaient seulement par les sœurs. Cette interprétation semble cependant mal se concilier avec deux particularités auxquelles il faut s'arrêter. En premier lieu, la descendance de certaines filles n'est pas « suivie », celle de Pavitra (génération I), de Rudrāṇī (génération II), de Bhān (génération III). On peut répondre que pour deux d'entre elles, Pavitra et Bhān, l'inscription prend soin de nous indiquer le nom du mari, et que les lacunes du texte actuel suffiraient à expliquer des omissions : les détails concernant Rudrāṇī peuvent logiquement prendre place parmi les stances STH 41-47 manquantes, et ceux concernant Bhān, parmi les stances STH 61-67, également manquantes ou ruinées, sauf une. Les huit noms figurant en STH 68-69, comme celui de Sālaṃ lui-même (STH 70) appartiennent selon toute vraisemblance à la descendance d'une de ces deux femmes.

La deuxième objection est plus valable : elle concerne Nāgapāla (génération IV) fils d'Adhyāpaka. Ce dernier appartient lui-même à la famille de Piṅ Svaṅ et son fils devrait donc être omis. Il obtient notamment la terre de Ṣadī avec son beau-frère, le *rājapurohita* Śikhāśānti et y fait une fondation en 803/881 (cf. STH 56-58). La mention de ce Śikhāśānti serait d'un faible intérêt si, à la génération suivante, Nāgapāla (STH 59) n'était indiqué comme fils d'Adhyāpaka et neveu de Śikhāśānti par sa mère. Une telle précision tend sans doute à établir les droits de Nāgapāla sur la terre de Ṣadī non par son père, mais par Śikhāśānti, dont la sœur sert d'intermédiaire. Cette filiation ne semble par contre lui conférer aucun droit sur les biens précédemment acquis par la famille de Piṅ Svaṅ. En ce cas encore, nous sommes obligés de tenir compte des lacunes du texte. La naissance d'Adhyāpaka est mentionnée en STH 40, son fils Nāgapāla apparaît en STH 59 ; dans l'intervalle prend place la lacune de STH 41-47 où figuraient peut-être le mariage d'Adhyāpaka et des indications tant sur l'origine de sa femme que sur celle de Śikhāśānti. Dans l'état actuel de l'inscription de Sthalīgrāma, il faut bien admettre que la mention de Nāgapāla semble mal conciliable avec le reste du document, mais nous retrouverons ailleurs de ces interférences inexplicables au milieu de généalogies en ligne utérine.

Quant à la chronologie de l'inscription, elle se laisse pour une part rétablir assez aisément. Il est évident d'abord que la « propriétaire de Piṅ Svaṅ », si elle est bien la mère des huit frères et sœurs appartenant à la génération I, se situe au VIIIe siècle, mais STH 2, qui est notre seule source d'information, présente trop de lacunes pour qu'on puisse s'attarder sur ce point.

Par contre, on peut constater que la plupart des enfants de la génération I se sont trouvés, ainsi que les beaux-frères Kṛṣṇapāla, Ñādh et Vindvardha, dans l'entourage de Jayavarman II au cours des premières phases de sa carrière politique. Rien n'assure que le contact était pris dès Indrapura, mais il est évident, par le témoignage que constitue TK et par des localisations qui seront énumérées plus bas, que la famille de Piṅ Svaṅ était effectivement passée au service de Jayavarman II quand celui-ci séjournait dans le Pūrvadiśa. De plus, en 822, elle avait non seulement obtenu la confirmation de ses titres de propriété antérieurs mais aussi l'attribution d'une nouvelle terre, celle de Sthalī (STH 25-27), ce qui laisse penser qu'elle avait déjà des états de service à faire valoir. L'ordre chronologique adopté par l'inscription montre enfin qu'avant le premier contact avec Jayavarman II, qui eut lieu un nombre indéterminé d'années avant 822, il existait déjà dans la famille un enfant appartenant à la génération II, Prabhāvatī, fille de *x* et de Kṛṣṇapāla. La vraisemblance est donc que la plupart des membres de la génération I étaient adultes aux confins du VIIIe et du IXe siècle.

En admettant que les huit enfants de la génération I s'espacent sur une quinzaine d'années, on arrive à présumer que la génération I de Piṅ Svaṅ, beaux-frères compris, est venue au monde entre 770 et 785. La génération II comporte Prabhāvatī

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

(de loin l'aînée), Dharmavardhana, Paramārthaśiva, Sāmaveda, Rudrāṇī, Umā, Poñ. Sauf peut-être Prabhāvatī, née plus tôt, les autres se situent dans le courant du règne de Jayavarman II. C'est pendant la même période que naît le fils de Prabhāvatī, Adhyāpaka (génération III). Les autres membres de cette génération (Y, Govinda, Bhān, Mādhavī), ainsi que les enfants de Mādhavī (Garuḍa, Pañ, Av, An, génération IV) sont mentionnés avant l'annonce de la fondation faite à Ṣadī en 881 (STH 56-58). Enfin Nāgapāla (génération IV), fils d'Adhyāpaka et déjà adulte puisqu'il obtient du roi la terre de Caṃkā, est mentionné dans la stance suivante (STH 59) et avant la date de l'avènement de Yaśovarman (cf. TK xxvii). L'inscription de Sthalīgrāma, pour la part comprise jusqu'à STH 60, nous montre donc que la famille de Piñ Svañ a comporté quatre générations entre deux termes chronologiques situés l'un vers 770-785, l'autre en 881, ce qui est normal. Il n'est pas possible par contre de préciser le détail, car les enfants de chaque femme sont énumérés en groupe et pouvaient s'échelonner sur un certain nombre d'années : *hyañ* Candra (STH 39) par exemple a eu cinq enfants et Mādhavī (STH 54) en a eu quatre. Si l'on admet de même, comme il est probable, que les événements mentionnés en STH 48-60 se passent sous le règne d'Indravarman (877-889), il n'est pas possible que Mādhavī soit née et ait eu quatre enfants pendant cette période de douze ans. Ceci montre qu'un cadre chronologique assez précis dans ses limites extrêmes, peut quelquefois comporter, dans ses subdivisions, des approximations assez larges, mais ce n'est pas dans le détail qu'on doit ici l'utiliser. Il prouve seulement que, contrairement à l'opinion avancée par Aymonier, les quatre générations que l'on peut déterminer et qui constituent la famille de Piñ Svañ jusqu'en 881, trouvent aisément place dans un espace d'une centaine d'années.

Le problème peut se compliquer si l'on aborde les stances finales de l'inscription, quoique la date-limite de 893, qui clôture le texte, ne doive pas être perdue de vue. Ces stances comprennent comme on sait STH 61-66, manquant en PV, mais partiellement sauvegardées dans TK xxvii à TK xxix, qui mentionnent Yaśovarman et la date de 889, mais sont quant au reste ruinées. Après STH 67, également ruiné, viennent huit noms de frères et sœurs (STH 68-69), puis l'annonce de la fondation de Sālaṃ en 893 (STH 70).

Pour tenter de placer ces huit noms dans la généalogie, il faut se rappeler que trois descendances féminines nous restent inconnues, dont le détail peut prendre place dans les lacunes de STH 41-47 et de STH 61-66 (et 67) : celles de Pavitra et Vindvardha (génération I), de Rudrāṇī (génération II), de Bhān et Vibhāvasu (génération III). D'après le développement du texte conservé, la descendance de Pavitra (elle-même mentionnée en STH 16) n'est vraisemblablement pas en question; celle de Rudrāṇī (STH 39) aurait figuré dans la première lacune du texte, ce qui est possible, puis dans la seconde, ce qui devient moins probable. Celle de Bhān (STH 53) est la plus vraisemblable, puisque son mariage est mentionné en STH 55. Il est suivi de détails concernant l'attribution des terres de Ṣadī et de Caṃkā, puis de la lacune des stances STH 61-67. Sans multiplier les hypothèses, on peut simplement indiquer que les huit noms de STH 68-69, soit Hatati(mira), Ṇāśi, Brahmavid, Prabhavajñaka, Sāvitrī, Pañcagāvya, Vrau et Mādhavī (II) peuvent se rattacher à une des trois lignées féminines qui manquent dans le texte actuel, plus probablement celle de Bhān, et de ce fait appartenir simplement à la génération IV de Piñ Svañ.

Quant à Sālaṃ, on peut hésiter entre en faire le mari inconnu de quelque femme appartenant à une des trois descendances féminines dont le détail a disparu, ou le rattacher à la descendance de x et de Kṛṣṇapāla. Il est, en effet, l'auteur de l'inscription de Sthalīgrāma, dont la rédaction même doit révéler ses préférences. Or, quoi-

 CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

que la généalogie de cette inscription soit établie le plus souvent en lignée féminine, il est fait grand cas de Kṛṣṇapāla, mari de *x* (cf. STH 4, 17, 28), d'Adhyāpaka, son petit-fils (STH 51), de Nāgapāla, son arrière petit-fils (STH 59). Sauf Nāsā, et par contraste, aucun autre homme, parmi les frères et les maris de la famille n'obtient plus que la mention de son nom. On peut ajouter qu'après la liste des terres obtenues de Jayavarman II par la génération I de Piñ Svaṅ, le texte actuel n'énumère plus que des acquisitions faites par la seule descendance de Kṛṣṇapāla : terre de Ṣadī, obtenue par Adhyāpaka et son beau-frère Śikhāśānti (STH 56), terre de Caṃkā obtenue par Nāgapāla (STH 59). Dans ces conditions, on peut se demander si la fondation faite par Sālaṃ en 893 ne s'insère pas dans le même dispositif et si nous n'avons pas affaire à un frère, beau-frère ou fils de Nāgapāla. Cette supposition fait état des lacunes de STH 61-67, qu'elle essaie également de compenser. Une génération de descendants supplémentaire dans la branche issue de *x* et de Kṛṣṇapāla amènerait évidemment à resserrer les intervalles généalogiques, mais relativement peu cependant, puisque la fille appartenant à cette branche, Prabhāvatī (génération II) était née probablement dès les premières années du IXe siècle. Son troisième descendant éventuel pouvait donc être adulte en 893. Ici encore, sans multiplier les hypothèses, nous pouvons simplement marquer que Sālaṃ, en faisant une fondation à cette date, montre que la généalogie de Piñ Svaṅ ne dépasse pas le règne de Yaśovarman (889-900). L'orientation donnée par ailleurs au libellé de l'inscription laisse supposer que Sālaṃ était parent, par le sang ou par alliance, de la descendance issue de *x* et de Kṛṣṇapāla.

De cette longue analyse, il semble résulter que l'inscription primitive de Sthalīgrāma comportait soixante-dix stances et concernait une famille dont la première génération connue avait pris parti pour Jayavarman II au moment de son séjour dans le Pūrvadiśa. Après avoir obtenu confirmation ou attribution de nombreuses terres, cette famille était restée au service des rois de Cambodge successifs jusqu'à Yaśovarman. Une des branches, celle issue de la fille *x* et de Kṛṣṇapāla, paraît tenir dans le texte une place plus importante que les autres. Un nommé Sālaṃ, apparenté sans doute à cette branche, a fait rédiger en 893, à l'occasion d'une fondation, un état des terres précédemment attribuées à sa famille, en l'accompagnant d'une généalogie servant à établir les droits de chacun. Cette inscription a été écrite en caractères *nāgarī*, conformément à l'usage du temps de Yaśovarman.

Il est évident que les dix stances (PV D v à PV D XIV) qui, dans PV, font suite au texte de Sthalīgrāma et qui concernent seulement Śivaśakti, paraissent d'une toute autre inspiration. Ce personnage semble déjà assez maladroitement introduit : «Et le maître Śivaśakti... devint le chef des maîtres de la doctrine de Śiva (PV D v)». On ne trouve, par contraste avec ce qui précédait, ni détails généalogiques, ni mention d'une fondation religieuse, ce qui est la justification la plus usuelle des inscriptions. Cette justification se trouve ici à la stance PV D XI : «Il a, avec zèle et par dévouement au roi, gardé tous ces biens, se consacrant au bonheur de tous en les faisant passer à la postérité». On a déjà cité plus haut ce passage, et il n'est question ici de le rappeler que parce qu'il fait argument pour aboutir à la disjonction du texte primitif de Sthalīgrāma et des dix stances qui le suivent dans la copie de PV.

Les données du texte de Sthalīgrāma, que nous avons seules à considérer désormais, nous donnent des indications intéressantes sur les personnes et sur les terres. Parmi les personnes ayant entouré Jayavarman II, on constate d'abord la présence de partisans assez obscurs qui ont obtenu, avant 822 semble-t-il, des charges diverses : Praṇavaśarva Nṛpendravikrama, surveillant et chef suprême des castes, Śivātman, maître de la chambre à coucher, Viṣṇuvala Lakṣmīndra préposé au trésor

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

privé. Une des filles, Prāṇa Kambujalakṣmī, devient femme de Jayavarman II et en a un fils, Dharmavardhana. Deux autres personnages ont eu un rôle plus marquant, le chef d'armée Nāsa Śrī Nṛpendravijaya Śri Pṛthivīnarendra que nous retrouverons dans deux autres textes, et le brahmane Kṛṣṇapāla Keśavabhaṭṭa Mahendrārimathana, qui devient *rājapurohita*. Nous verrons plus loin d'autres exemples d'adhésions en bloc de familles entières, dont une fille au moins entre dans le harem royal.

L'étude des attributions de terres nous apporte un certain nombre de détails qui se retrouvent ou se complètent en partie dans SKT, sans cependant toujours s'accorder. La présence à Práḥ Vĭhār de l'inscription contenant la copie du texte original de Sthalīgrāma peut comporter pour sa part bien des explications dont aucune n'est probante. Il semble que ce soit à l'occasion d'une cérémonie au Práḥ Vihār (Śikharīśvara) en 969/1047 que Śivaśakti a fait graver le texte de PV, apparemment pour sauvegarder ses droits ou les établir. Quant à l'extrait contenu dans TK, sa datation incertaine et le fait que Śivaśakti n'y est pas mentionné nous donnent encore moins d'indices; tout au plus pouvons-nous supposer que cet extrait concernait les terres voisines d'Aṅkor.

Grâce à d'autres inscriptions, SKT notamment, nous pouvons cependant localiser quelques terres, Vananetra, Caṃkā, Vana de Mahārathāruṇa, Bhavālaya.

Vananetra mentionné dans TK est apparemment la traduction sanskrite d'un nom môn-khmèr *mat pri* «l'œil de la forêt», ainsi que L. Finot l'a suggéré[1]. Ce nom se retrouve sur un piédroit de Tà Kèv (K 278) auquel nous aurons encore à nous référer[2]. Selon ce dernier texte un fonctionnaire de Sūryavarman Ier, Śivavindu Śrī-Kṣitīndropakalpa, avait érigé deux statues à Mat-Prig-grāma. On peut donc tenir pour probable, suivant en cela l'opinion de G. Cœdès[3], une relation entre le domaine de Mat Pri[4] et le site de Tà Kèv, ceci à une époque précédant la fondation de l'actuel monument (qui eut lieu sous Jayavarman V ou Jayavīravarman).

L'emploi de l'appellation *mat pri* mérite un commentaire particulier. Le terme sanskrit qui la rend, *vananetra* «œil de la forêt», n'est peut-être qu'une traduction mécanique. En vieux-khmèr, «œil de la forêt», si tant est que ce terme puisse avoir un sens, se dirait *bnek brai* (écrit *vnek vrai*, kh.-md. *phnĕk prei*), avec un mot différent pour «œil» (*bnek* au lieu de *mat*)[4] et un phonétisme différent pour «forêt» (*brai* au lieu de *pri*). Par l'emploi de *bnek*, le khmèr fait d'ailleurs exception parmi les dialectes môn-khmèrs où le mot *mat* est le plus usuel pour désigner «l'œil»[5], mot commun aussi aux langues malayo-polynésiennes (cf. ma. *mata*, etc.). Par contre, le khmèr a conservé un autre sens pour *mat*: le kh.-md. connaît, en effet, *mât*, «bouche, gueule, orifice, parole, mot, bord, lisière, orée, rive»[5], ces divers termes marquant probablement une dérivation graduelle issue du sens «bouche» ou «lèvres».

A la différence du khmèr, le môn[6] emploie les deux acceptions, môn-md. *mat*, signifiant à la fois «the eye» et «the edge of any cutting instrument», ce dernier sens dérivant probablement aussi du sens «lèvres». En viêtnamien, la distinction

---

(1) L. Finot, *op. cit.*, 303, n. 5.
(2) *ISCC*, n° XV, 97 et suiv. (st. B. xx).
(3) G. Cœdès, *Inscr. du Cambodge*, II, 157.
(4) Il existe cependant en vieux-kh. une locution *mat ta* signifiant apparemment «vis-à-vis, en face de» (cf. inscr. de Phimai K. 397, G. Cœdès, *BEFEO*, XXIV, 345 et suiv.) qui peut être une survivance de l'emploi de *mat* à date plus ancienne. Cette locution coexiste avec *vnek ni*, même sens.
(5) Guesdon, *Dictionnaire*, s. v.
(6) Halliday, *Dictionary*, s. v.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

n'est pas seulement sémantique, mais phonétique, puisque nous y trouvons *măt* «œil» et *măt* «visage». Enfin, le cham [1] donne au mot correspondant *mo'tā* les deux mêmes significations; l'une est «œil», qui a produit secondairement une numérale servant à désigner les petits objets circulaires; l'autre a été incomplètement perçue par les auteurs du dictionnaire qui la rendent par «coin, côté». En fait, dans les exemples qu'ils citent, *mo'tā ḍav* «lame d'un sabre», *mo'ta thauñ* «lame d'un couteau», le sens de «bordure, tranchant» paraît évident. Cette interprétation est confirmée par une locution *mo'tā glai* qui signifie «lisière de la forêt» [2] et qui nous permet en même temps d'interpréter le *Mat Pri* du piédroit k. 278 de Tà Kèv. La signification de *mat pri* n'est pas en effet «œil de la forêt» ainsi qu'un traducteur pressé l'avait autrefois rendue en sanskrit, mais bien «lisière de la forêt, bordure de la forêt».

On ne peut par contre déterminer si l'existence, dans les dialectes môn-khmèrs, d'un même terme comportant deux sens distincts est un phénomène de convergence ou non, et si le viêtnamien avec *mắt* et *mặt*, conserve les traces de deux mots primitifs, confondus ailleurs. Les valeurs «œil, lèvres, visage» restent cependant très proches.

Ces remarques faites, il reste acquis de plus que le toponyme *Mat Pri* n'est pas du vieux khmèr. *Pri* (cf. vieux-kh. *brai*, kh.-md. *prei*) existe actuellement dans les dialectes primitifs parlés, tant dans la région d'Aṅkor qu'autour des Lacs (Samrê, Kuoy, Păr, Choṅ, etc.). Au contraire, dans le secteur sud de la chaîne annamitique la forme ancienne *bri* a subsisté (biat, bahnar, stieng, koho) et devient même *brey* chez les Jirru des Boloven. Le phonétisme change avec un préfixe différent en cham (*glai*) et en môn (*grŏp*, prononcé *krăp*, avec la trace d'un suffixe?).

Si la forme *pri* conservée par STH était ancienne, elle nous montrerait de plus qu'une des mutations consonnantiques caractéristiques des langues môn-khmères (passage des occlusives sonores aux sourdes) était chose faite dès le XIe siècle, sinon plus tôt, dans certains dialectes de la famille parlés à proximité de Siemréap. Il se peut toutefois que le piédroit de TK ait enregistré ce nom autochtone en le soumettant aux règles d'euphonie indienne et ait écrit *mat pri* pour *mat bri*. Ce sont des considérations analogues qui semblent avoir prévalu dans le composé entier, *mat-prig-grāma* répondant sans doute à *mat-pri(bri)-grāma*.

Ce toponyme, en tout cas, témoigne d'un substrat linguistique non-khmèr dans la région d'Aṅkor, à une époque où la langue de chancellerie était depuis quatre siècles déjà le vieux khmèr. Un tel témoignage est à joindre à ceux qu'apporte l'examen des dialectes primitifs encore parlés sur la périphérie des Lacs (Samrê, Kuoy, Choṅ, Păr). Quoique isolés aujourd'hui, ceux-ci offrent entre eux des affinités évidentes et ont dû être dissociés et dispersés à date relativement récente, sans doute par l'intrusion du khmèr et son expansion comme langue de civilisation.

Comme on le sait, les domaines de Piṅ Svaṅ et de -rāy, accompagnant celui de Vananetra dans STH 20-24, se trouvaient sans doute aussi dans la région d'Aṅkor. Leurs noms ne se prêtent malheureusement à aucune analyse linguistique, puisque l'un est incomplet et l'autre sans détail caractéristique. C'est seulement, en effet, dans les cas où le vocabulaire et le phonétisme du khmèr se séparent de ceux des

---

[1] Aymonier-Cabaton, *Dictionnaire*, s. v.

[2] En fait, les auteurs du *Dictionnaire* écrivent «*Mo'tā glai*, œil de la forêt = lisière de la forêt», mais la traduction intermédiaire semble hors de propos, de même que dans le cas de «*pak mo'tā*, à quatre yeux ou coins = carré (mouchoir, foulard, etc.)». Ch. *pak mo'tā* est à traduire par «à quatre bords, à quatre côtés». On retrouve la même signification en malais dans un cas au moins, celui de *mata pisau* «lame d'un couteau». La glose habituelle consistant à dire que la lame est ici comparée à un œil, sens habituel de m. *mata*, ne peut guère être retenue.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

dialectes môn-khmèrs voisins, ou encore lorsqu'un toponyme est inintelligible par le khmèr seul, qu'on peut déceler un substrat non khmèr.

Sur la situation de Caṃkā et, indirectement sur celle de Vana de Mahārathāruṇa, nous sommes informés par SKT. Au temps de Sūryavarman Ier, le *rājapurohita* Sadāśiva obtint du roi une pièce de terre nommée Caṃkā, dans le *pramān* d'Amoghapura; son périmètre était de 100 *vroh* (SKT, l. C 50). Sadāśiva acheta ensuite une autre pièce de terre, située aussi dans Amoghapura, à l'est du bassin de Mahāratha, terre d'un périmètre de 30 *vroh* (SKT, l. D 50-51). Nous savons ainsi que Caṃkā et Mahāratha se trouvaient dans le nord du Cambodge, dans Amoghapura.

Rien n'assure évidemment que la terre de Vana de Mahārathāruṇa s'identifie avec celle achetée par Sadāśiva, près du bassin de Mahāratha; tout au moins pouvons-nous penser qu'elles étaient voisines. Quant à la terre de Caṃkā, son attribution consentie par Sūryavarman Ier ne résultant pas d'un achat laisse supposer qu'il s'agissait, à la différence de Vana, d'une terre désormais sans détenteur et sur laquelle la descendance collatérale utérine de Śivakaivalya pouvait faire valoir des droits. Si on l'identifie avec le Caṃkā mentionné dans STH 59-60, aussitôt après la date de 803/881, et donné à la famille de Piñ Svaṅ par Indravarman Ier sans doute, on se trouve amené à poser la question des rapports entre cette famille et celle de Śivakaivalya.

C'est un problème qui se présente avec plus de netteté encore à propos de la terre de Bhavālaya, dernière de celles que nous puissions localiser.

Le don, par Jayavarman II, de la terre de Bhavālaya à la famille de Piñ Svaṅ, est relaté comme suit par STH 36 : «Dévoués au roi et ses favoris, obéissant à ses ordres dignes de respect, fidèles à la loi, ils ont obtenu la terre de Bhavālaya». «Ils» rend un pluriel qui apparaît à propos des attributions de terres antérieures et paraît concerner collectivement les frères et beaux-frères de la génération I de Piñ Svaṅ (cf. STH 25, 28, 33). Les limites de Bhavālaya sont même indiquées. Cette acquisition se situe après celle de trois autres terres : Sthalī où une fondation est faite en 744/822, Āvila, Vana de Mahārathāruṇa. Elle est la dernière, dans le texte actuel, qui soit attribuable à la générosité de Jayavarman II, les stances STH 38-40 qui suivent donnant seulement des indications généalogiques.

SKT qui, ainsi qu'on l'a vu, concerne dans ses débuts les services rendus à Jayavarman II par le *rājapurohita* Śivakaivalya et les biens reçus en retour, relate aussi l'attribution de la terre de Bhavālaya (l. C 68-69) : «Il [Śivakaivalya] sollicita de S. M. une terre proche d'Amarendrapura, y établi le *sruk* de Bhavālaya, amena des parents du *sruk* de Kuṭī, les installa là, donna (ces) parents à un brahmane nommé Gaṅgādhara». La traduction du texte en vieux khmèr comporte quelques incertitudes, et la paraphrases sanskrite (st. XXIV) est trop concise : «Ayant obtenu du souverain une terre dans le voisinage d'Amarendrapura, il y fonda une ville nommée Bhavālaya et y érigea un *liṅga*». Nous constatons seulement que cette terre est la seconde et dernière obtenue par Śivakaivalya. Le roi, à sa première apparition dans la région d'Aṅkor dans le *pramān* de Pūrvadiśa et juste avant son installation à Hariharālaya (Rolûos), avait donné la terre de Kuṭī. Reparti pour Amarendrapura, il donne celle de Bhavālaya. Ensuite Jayavarman II séjournera sur le Mahendraparvata (Phnom Kulên) et s'établira définitivement à Hariharālaya sans attribuer à Śivakaivalya de nouveaux domaines.

Ces deux mentions contenues dans STH et SKT, qui chacune concernent le domaine de Bhavālaya et clôturent une série de donations royales, se rapportent vraisemblablement à un même épisode. C'est d'ailleurs le seul bien qui soit d'une façon explicite — le cas de la terre de Caṃkā étant moins clair — attribué simultanément à la famille de Piñ Svaṅ et à celle de Śivakaivalya. A en croire SKT, la descen-

 CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

dance collatérale utérine de ce dernier conserve ensuite un contrôle de ce bien, au moins jusqu'au temps de Yaśovarman. Sous Jayavarman III, en effet, Sūkṣmavindu ramène des parents de Bhavālaya pour les installer à Kuṭī (SKT, l. C 84-D 3); sous Yaśovarman Ier, Vāmaśiva prend en charge les *upāya* de Bhavālaya (SKT, l. D 10-D 11) puis offre, c'est à-dire rattache, Bhavālaya «appartenant à sa lignée» au *sruk* de Bhadrapaṭṭana (SKT, l. D 22). C'est cette même période que couvre le texte de STH, sans donner d'ailleurs aucun détail sur Bhavālaya.

Bhavālaya n'est plus mentionné dans SKT au cours des règnes immédiatement suivants, mais par contre Sadāśiva, septième descendant de Śivakaivalya en ligne collatérale utérine, revendique à nouveau ce territoire auprès du roi Udayādityavarman II (1050-1066), rappelle qu'il fut fondé par Śivakaivalya et rattaché au *sruk* de Bhadrapaṭṭana (SKT, l. D 57-60). La terre, dit l'inscription, avait été pillée et dévastée, était retournée à la forêt. Elle est alors attribuée à nouveau à Sadāśiva qui y fait des aménagements.

L'attribution de cette terre de Bhavālaya faite par Jayavarman II marque un contact entre deux généalogies qui étaient précédemment indépendantes et qui, après cette rencontre, divergeront à nouveau. Bien des détails nous échappent cependant, par suite d'abord des obscurités du passage concernant le brahmane Gaṅgādhara (SKT), à cause aussi du mode de rédaction différent des deux documents. Dans SKT, c'est le *rājapurohita* Śivakaivalya qui tient la vedette et se trouve seul nommé; la famille, *kule*, la descendance, *santana*, figurent seulement sous ces appellations collectives. Seul un frère, Rudrācārya, est cité à propos de l'établissement du *sruk* de Bhadragiri sous Jayavarman III. Quant au reste, les attributions des *sruk* de Kuṭī et de Bhavālaya sont portées expressément au bénéfice de Śivakaivalya seul, Il en va différemment dans STH où une liste de frères et beaux-frères est d'abord indiquée et où ensuite le texte dit «ils demandent», «ils obtiennent». Une fois même, le texte précise que Kṛṣṇapāla demande «avec ses beaux-frères» la terre d'Āvila (STH 28). Il est difficile de dire quelle est la rédaction la plus exacte et si dans SKT la mention de Śivakaivalya seul ne constitue pas une simple clause de style.

On ne peut guère, en tout cas, séparer Śivakaivalya ou quelqu'un de ses frères, de la famille de Piñ Svaṅ. Étant donnée l'orientation assignée aux généalogies, la présence, parmi les «beaux-frères» de la famille de Piñ Svaṅ, d'un des «frères» appartenant à la famille de Śivakaivalya semble être l'explication logique. SKT nous dit que la famille de Śivakaivalya avait eu ses origines dans les territoires (ou villes) d'Ānindıtapura, puis d'Indrapura. A partir de Śivakaivalya lui-même, nous ne connaissons plus de cette famille que sa descendance par les sœurs et les nièces, soit en ligne collatérale utérine. Et si l'institution ultérieure du rituel du *devarāja* semble avoir comporté l'obligation du célibat pour ses desservants[1], il est raisonnable de supposer que Śivakaivalya a été marié avant cette cérémonie, SKT (l. C 63-64) semble même le confirmer : «S. M. lui ordonna d'amener [d'Indrapura] sa famille avec femme(s) et enfant(s), *kule ta strīpuruṣa*». Il a pu en être de même pour ses frères éventuels.

En contre-partie STH, qui nous renseigne sur l'origine des sœurs et des frères de la génération I, n'indique rien concernant celle des «beaux-frères» incorporés à la famille. L'un de ceux-ci qui fut *rājapurohita* de Jayavarman II, est connu sous le titre de Mahendrārimathana et sous les noms de Kṛṣṇapāla Keśavabhaṭṭa; il semble avoir eu quelque importance. Des autres, sauf Jayavarman II lui-même,

---

[1] Au XIe siècle, Sadāśiva, doyen des desservants du *devarāja*, reçoit du roi Sūryavarman Ier l'ordre de quitter la vie religieuse (*phsik*) pour recevoir en mariage la cadette de la reine Vīralakṣmī (SKT II. D. 44-45 et st. LXXIV).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

nous ne savons rien. C'est probablement parmi tous ceux-ci qu'il faudrait chercher un parent de Śivakaivalya.

Qu'il y ait eu ensuite contestation concernant la propriété de la terre de Bhavālaya, la chose ne pourra être précisée que par d'éventuelles découvertes épigraphiques. Il semble en tout cas évident que la descendance collatérale utérine de Śivakaivalya a conservé le contrôle de cette terre, avec cependant une longue interruption dont on ne peut préciser les limites mais qui peut s'étendre de la fin du règne de Yaśovarman au règne d'Udayādityavarman II, soit pendant un siècle et demi. Il est vrai que, pour ce temps, nous ignorons tout de la famille de Piñ Svaṅ, et nous pouvons même supposer qu'elle était éteinte avant le XIe siècle.

Les connexions, dont le détail nous échappe, entre la famille de Piñ Svaṅ et celle de Śivakaivalya, peuvent encore découler d'autres données territoriales. STH nous indique, en effet, que la propriété des domaines de Piñ Svaṅ, Vananetra et -rāy fut confirmée à leurs détenteurs par Jayavarman II. SKT précise, par ailleurs, que Śivakaivalya obtint la terre de Kuṭī et y installa sa famille. On sait pour quelles raisons les domaines de Vananetra-Mat Pri et de Kuṭī sont respectivement localisables sur les sites actuels de Tà Kèv et de Bantāy Kdĕi. Or, ces deux sites sont distants de 2 km. environ et ont pu appartenir au même ensemble.

Cette longue analyse sur les domaines possédés par la famille de Piñ Svaṅ présente enfin un intérêt d'ordre chronologique. Comme on sait, SKT mentionne que la terre de Bhavālaya fut donnée à Śivakaivalya par Jayavarman II quand celui-ci eut fondé sa nouvelle capitale d'Amarendrapura. En chronologie relative, cet épisode suit le premier séjour à Hariharālaya, et précède le transport sur le Mahendraparvata où Jayavarman II fut sacré *cakravartin*. Or, si nous connaissons des dates-limites à la carrière de Jayavarman II (802-850), nous ignorons si la première date correspond au couronnement sur le Mahendraparvata, ou au contraire à la phase initiale d'une carrière qui avait déjà comporté plusieurs épisodes importants (séjour à Indrapura, venue au Pūrvadiśa et Hariharālaya, séjour à Amarendrapura). Ces épisodes eux-mêmes et ceux qui les suivent d'après SKT (couronnement sur le Mahendraparvata, retour à Hariharālaya), sont classés par leur ordre de succession et par le fait qu'ils se situent avant 850, mais aucun n'a pu être encore «accroché» à une date fixe. Il semble que, grâce à STH, nous puissions aboutir sinon à une chronologie en tout point absolue, au moins à une approximation plus serrée. Nous y apprenons, en effet, que la famille de Piñ Svaṅ obtint de Jayavarman II la terre de Sthalī où elle fit une fondation en 744/822, puis la terre d'Āvila, puis celle de Vana de Mahāraṭhāruṇa, enfin celle de Bhavālaya. De ces indications, il résulte que le don de Bhavālaya est postérieur à 822 d'un temps indéterminé. Or, d'après SKT, ce don précède lui-même, comme on sait, le couronnement de Jayavarman II, comme *cakravartin* sur le Mahendraparvata. Ce couronnement prend donc place, lui aussi, après 822. La date de 802, que l'épigraphie postérieure indique régulièrement comme terme de départ pour le règne de Jayavarman II, correspondrait en ce cas au début de la carrière de ce roi, quand il était *kuruṅ* à Indrapura et ailleurs, et non au couronnement sur le Mahendraparvata, où il est devenu «monarque universel», *cakravartin, stac.*

Il est temps de signaler ici que les attributions de terre, en STH et SKT, présentent un certain parallélisme. On a vu que d'après SKT, l'attribution de Kuṭī (Bantāy Kdĕi) correspondait au premier séjour de Jayavarman II dans la région d'Aṅkor (Pūrvadiśa, Hariharālaya) et l'attribution de Bhavālaya au séjour à Amarendrapura, dans le nord du Cambodge. Pour STH, les localisations ne nous sont pas toutes connues, mais nous savons d'abord la «confirmation» de trois terres, Piñ Svaṅ, Vananetra et -rāy, dont la seconde est localisée dans la région d'Aṅkor

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

(Tà Kèv) et les autres sont apparemment voisines. Après les terres de Sthalī et Āvila, non situées, mais peut-être proches d'Aṅkor également, nous arrivons à un second groupe, Vana de Mahārathāruṇa et Bhavālaya. Nous savons, par ailleurs, que le toponyme Mahāratha se situe dans Amoghapura et que Bhavālaya est proche d'Amarendrapura, ces deux indications correspondent au nord du Cambodge.

Ce parallélisme entre les deux textes semble bien montrer qu'ils se réfèrent aux mêmes événements, soit aux deux premières phases de la carrière de Jayavarman II faisant suite à son séjour à Indrapura. Ils montrent aussi l'importance des épisodes antérieurs au sacre sur le Mahendraparvata. SKT, après ce sacre, mentionne le retour à Harihāralaya sans plus. STH, au moment où on atteint la stance 40, n'a pas encore parlé du sacre, mais nous constatons que dans la lacune qui suit (STH, 41 à 47) prenaient place des événements échelonnés jusqu'à la période précédant immédiatement Yaśovarman Ier (889). Ici encore, les épisodes antérieurs au sacre semblent être les seuls qui méritent d'être relatés, même par la voie indirecte d'attributions de terres. Nous verrons, en analysant d'autres inscriptions, que certains épisodes ont pu cependant prendre place plus tard, mais qu'ils restent rares. Il est donc peu probable, indépendamment des indications chronologiques analysées plus haut, que la date de 802 puisse correspondre au sacre sur le Mahendraparvata et être postérieure en conséquence à toutes les phases déterminantes de la carrière de Jayavarman II, tandis qu'entre cette date et 850 aucun événement marquant ne se serait produit. Sinon, on en viendrait à supposer que ces quarante-huit ans d'un règne presque sans histoire auraient été précédés d'une phase historique, nécessairement très réduite étant donné l'âge attribuable au roi, où auraient pris place l'arrivée de Jayavarman II à Indrapura et sa lutte contre un rival qu'il réussit à éliminer, le premier, séjour au Pūrvadiśa et à Harihārālaya, le départ pour Amarendrapura où le roi fonda une nouvelle capitale, enfin la venue au Mahendraparvata pour le sacre.

De l'analyse du texte de STH, tel que les inscriptions de Práḥ Vihār et de Tà Kèv l'ont conservé, il résulte que des confirmations ou attributions de terres faites par Jayavarman II à la famille de Piṅ Svaṅ se situent, pour autant qu'elles soient localisables, soit dans la région d'Aṅkor (Vananetra), soit dans le nord du Cambodge (Vana, Bhavālaya). Ici nous constatons le ralliement à Jayavarman II d'une famille entière, dont une sœur entre dans le harem royal tandis qu'un beau-frère, Kṛṣṇapāla, devient *rāiapurohita* et qu'un frère, Nāsa, rend comme chef militaire des services dont nous trouverons plus loin l'écho. Cette famille semble apparentée, dans des conditions mal définies, à celle de Śivakaivalya. Une des terres qu'elle obtient, celle de Bhavālaya, est commune aux deux familles. La combinaison des données de SKT et STH montrant que l'attribution de Bhavālaya est à la fois postérieure à 822 et antérieure au sacre de Jayavarman II sur le Mahendraparvata, on se trouve conduit à penser que la date de 802, par laquelle débuta le règne de ce roi, ne correspond pas à son sacre comme *cakravartin* mais à la première phase de sa carrière politique, quand il était *kuruṅ* à Indrapura.

*
* *

Les autres inscriptions.

Tà Kèv 275[1]. — Cette inscription (indicatif TK 275), gravée sur la paroi E (paroi de droite) de l'enceinte II du temple de Tà Kèv, émane du gendre de Sūrya-

[1] *ISCC*, n° XV, 97 et suiv.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

varman Ier, Śrī Yogīśvarapaṇḍita. Ce personnage était le fils d'une nommée Satyavatī et du brahmane Bhānuvāra. Satyavatī elle-même était la petite-fille d'une nommée Bhās-svāminī et de Jayavarman II. C'est ainsi que le document nous intéresse, quoiqu'on n'en puisse pas tirer beaucoup de précisions. Cependant Bhās-svāminī, fille du brahmane Viṣṇu, y porte le titre d'*agramahiṣī*, ce qui, si la tradition conservée au long de deux siècles était bien exacte, nous laisserait penser que cette femme, parmi les diverses épouses de Jayavarman II, fut l'épouse principale. D'autre part, ce document indique que la famille (*santati* «la lignée») de Jayavarman II se trouvait, au moment du mariage, en un lieu dit *Āmalakasthala* ou *vinyasa* «la résidence du myrobolan» (cf. st. A II), soit v. kh. Vnur Sramo, pays du Śivācārya de TK 278. C'est là aussi que Jayavarman II lui-même résidait et c'est là qu'il épousa Bhās-svāminī (cf. st. A IV).

Le but dernier de l'inscription est d'enregistrer que Yogīśvarapaṇḍita, après des libéralités diverses, attribue la ville de Yogīsvarapura, située dans le Pūrvadiśa, au fils et au petit-fils de son élève Janapadā, épouse du brahmane Keśava.

Tà Kèv 278[1]. — Cette inscription (indicatif TK 278), gravée sur la porte E (paroi de droite) de l'enceinte IV, émane d'un dignitaire de Sūryavarman Ier nommé Śivavindu Śrī Kṣitīndropakalpa. Il était le petit-fils de Śivācārya, qui était petit-fils lui-même de Paramācārya prêtre de Jalāṅgeśa et Kapāleśa. Paramācārya était le fils de *hyaṅ* Karpūra et de Divyantara qu'elle avait épousé au temps du roi Harṣavarman Ier-Rudraloka (900-ap. 922). *Hyaṅ* Pavitra était petite-fille de *hyaṅ* Pavitra et de Jayavarman II. Le texte, sans s'inquiéter de ce qu'indique l'autre inscription du même monument, donne à *hyaṅ* Pavitra le titre d'*agramahiṣī*, de «reine principale». Il nous laisse ignorer, quant au reste, l'origine de cette *hyaṅ* Pavitra, mais précise que sa descendance posséda sans interruption le *deśa* (équivalent fréquent de v. kh. *sruk*) de Hāripurā. En 929/1007, Śivacāryā obtint que la délimitation de ce *deśa* fût sanctionnée par Sūryavarman Ier (st. B VIII-XII)[2], délimitation qui est précisée dans l'inscription[3].

La suite du texte mentionne que le petit-fils de Śivācārya, Śivavindu Kṣitīndropakalpa, a érigé un Īśvara et une Umā à Mat-prig-grāma, toponyme qui, ainsi qu'on l'a déjà vu, répond à skr. Vananetra et doit être localisé à proximité immédiate de Tà Kèv. D'autres fondations sont citées encore, sans rapport avec nos recherches.

L'intérêt des deux nouveaux textes de Tà Kèv est de corroborer les indications précédentes, fournies par la comparaison de STH et SKT et qui concernent le séjour de Jayavarman II dans le Pūrvadiśa. Les terres énumérées à divers titres par ces nouveaux textes se trouvaient selon toute vraisemblance au voisinage du Tà Kèv, car ceux-ci avaient pour but évident de sauvegarder ou de faire confirmer

---

(1) *ISCC*, n° XV, 97 et suiv.

(2) Ce personnage, connu aussi par SKT, fut doyen des desservants du *devarāja* sous Jayavarman V et mourut au début du règne de Sūryavarman Ier. Il y a ici encore contact entre deux généalogies différemment orientées.

(3) Cette indication n'est pas sans intérêt pour qui veut déterminer les épisodes de la guerre de dévolution qui opposa Jayavīravarman à Sūryavarman Ier. Ce dernier avait opéré à partir de 1002 dans le Nord du Cambodge, qu'il se trouvait avoir conquis en 1004 (cf. SKT II. D. 40-42). Jayavīravarman a par contre laissé dans la région d'Aṅkor des inscriptions échelonnées jusqu'en 1006 (inscr. de Tràpāṅ Run; L. Finot, *BEFEO*, XXVIII, 67. Cf. aussi G. Cœdès, *Inscr. du Cambodge*, I, 189 et suiv.). On pouvait même supposer qu'il s'y était encore maintenu pendant quelques années, le premier document attestant la présence de Sūryavarman Ier dans cette région étant le «Serment des Fonctionnaires» gravé sur les portes du Palais royal et datant de 1011. Mais si, comme il semble, le domaine de Hāripurā se trouvait proche du Tà Kèv, dans la région d'Aṅkor, on peut croire que Sūryavarman Ier a occupé cette région dès 1007, soit l'année suivant celle du dernier texte connu de Jayavīravarman, puisque à cette date il sanctionnait la délimitation de Hāripurā.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

certains droits fonciers : le premier texte concerne Yogiśvarapura dans le Pūrvadiśa, le second Hāripurā.

Il semble que Jayavarman II ait séjourné alors, non dans une ville, mais en un lieu dit «la résidence du myrobolan», *Āmalakasthala*. La localisation de ce point ne sera peut-être pas impossible dans l'avenir, car une inscription dont certains éléments seront utilisés plus bas, celle de Práḥ Nôk [1], mentionne que le général Saṅgrāma, au temps d'Udayādityavarman II (1050-1066), se rendit, au cours d'opérations militaires «auprès du (sanctuaire de) Madhava (qui se trouve) à la limite de Jala [ou Jalā] et d'Āmalaka» (st. D xx). Barth avait déjà respectivement rapproché ces deux noms de l'Āmalakasthala de TK et du Jalāṅgeśa dont Paramācārya, selon TK 278, était prêtre, Jala (ou Jalā) figurant ici comme nom du domaine. Ceci renforce encore les connexions offertes par les inscriptions de Tà Kèv avec un groupe d'anciennes fondations religieuses apparemment voisines, dont l'existence a été rappelée quand le nouveau temple fut construit. D'après SKT, la venue de Jayavarman II dans le Pūrvadiśa, apparemment à Āmalakasthala, eut lieu avant le premier séjour à Hariharālaya, donc au cours de la phase initiale de sa carrière politique. On y constate son mariage avec deux femmes dont les familles respectives sont soit ignorées soit à peine mentionnées.

Práḥ Nôk [2]. — Cette inscription (indicatif PÑ) mentionne, à l'occasion de dons faits au liṅga du Bàphûon, la généalogie et les biens du chef d'armée Saṅgrāma, qui servit sous Udayādityavarman II et s'employa surtout, semble-t-il, à réprimer des rébellions intérieures. Les stances A I à A XXI énumèrent des faits antérieurs à une première mention d'Indravarman Ier; elles sont malheureusement en grande partie ruinées. Leur but, ici encore, est de préciser la composition d'une famille qui entra au service de Jayavarman II et de commémorer les terres qu'elle obtint à l'occasion de divers événements. Par comparaison avec la structure de STH, on peut, dans une certaine mesure, rétablir schématiquement le développement des premières stances.

A I. Ruiné [sans doute, invocation religieuse].

A II. [Éloge de Jayavarman II], monté sur le trône en 724/802.

A III. Mention d'une femme nommée Mallikā [tête de généalogie?].

A IV. Mention d'un lieu dit Stuk Slā, dans le Vikrāntaviṣaya [terre de famille?] [3].

A V. Le brahmane Madhusūdana, *rājapurohita*, engendre avec celle-ci [Mallikā?] deux enfants :

A VI. Hariśarman, souche d'une race de porteurs de chasse-mouches, et Sāvitrī, épouse de Dāmodara.

A VII. Celle-ci a quatre enfants; deux filles aux yeux de lotus, *Z*, Somaśarman.

A VIII. [Nāsā] Śrī Pṛthivīnarendra [4] (prend ou donne en mariage) une des filles aux yeux de lotus.

A IX. Les deux fils obtiennent du roi [Jayavarman II] la ville (*pura*) de Vñur Vyaṅ [5].

---

(1) *ISCC*, n° XVIII, 140 et suiv.

(2) *ISCC*, n° XVIII, 140 et suiv.

(3) Ce terme désigne sans doute la province (*viṣaya*) de Vikrāntapura qui nous est connue ailleurs par une seule mention (cf. Aymonier, *Cambodge*, II, 469).

(4) Déjà mentionné dans STH.

(5) La localisation de Vnur Vyaṅ est inconnue.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

A x. Le roi étant monté sur le Mahendragiri avec eux, la famille le suit et obtient la ville (*pura*) de Campriḥ [1] et la ville de X.

A xi. Ambujanetrā [femme de Śrī Pṛthivīnarendra?] a deux filles, Pavitrikā et Mādeddhā.

A xii-xiv. Éléments de généalogie non susceptibles d'interprétation.

A xv. Mention d'une reine principale (*Mahiṣī*) Narendralakṣmī [femme de Jayavarman II ou de Jayavarman III?, fille de Pavitra ou de Mādeddhā?].

A xvi. Non susceptible d'interprétation : généalogie.

A xvii. « (Vainqueur) des princes ennemis difficiles à dompter... dāruṇa [2] ».

A xviii-xx. « Ces deux généraux expérimentés suivirent avec leur famille le... monté sur le faîte de la montagne. Ayant atteint le plateau de la montagne... ils occupèrent avec leurs familles un nouveau village du nom de Mnak Rvvas. [Ayant remporté] des victoires non remportées (jusque là) par d'autres... [ils obtinrent] un village acquis après combat et appelé [pour cela] Saṅgrāma » [2].

A xxi. Non susceptible d'interprétation : généalogie.

On voit que le développement du texte présente un certain parallélisme avec celui de STH. Cette généalogie débute sans doute dans le courant du viiie siècle, mais ne comporte aucun fait saillant avant que Madhusūdana (génération I) ait été fait *rājapurohita;* la terre de Stuk Slā elle-même peut avoir été attribuée par Jayavarman II. Madhusūdana devait cependant être déjà âgé quand il est entré au service de ce roi, car ce sont ses petits-fils Z et Somaśarman (génération III) qui obtiennent la ville de Vnur Vyaṅ avant la montée sur la Mahendraparvata. A l'occasion de cette montée, la famille obtient encore la ville de Campriḥ et la ville de X. Après cet épisode, nous perdons le fil des événements, ce qui est dommage à cause des détails figurant dans les stances A xvii-xx. A xvii parle « de princes difficiles à dompter » et A xviii-xx d'une expédition sur une montagne. On peut tout au plus déduire de ces détails l'existence d'opérations militaires après le sacre sur le Mahendraparvata.

Il serait juste de se demander si, cette montagne étant le Mahendraparvata (Phnoṃ Kulên) lui-même, les stances xviii-xx ne reprennent pas des épisodes associés au sacre. Ces stances cependant ne représentent pas simplement quelque

---

[1] Campriḥ correspond à l'emplacement actuel du Prasat Trapāṅ Khyan « situé à environ 1.500 mètres au N.-E. du village de Sena Sangkrean, vers l'angle S.-O. du Phnoṃ Koulen » (Lunet de Lajonquière, *IK,* n° 561, III, 243 et suiv., où le nom du monument est orthographié Prasat Trapeang Chong). Le village de Sena Sangkrean s'identifie sans doute avec celui qu'Aymonier (*Cambodge,* III, 423), d'après Doudart de Lagrée, appelle Sena Krean, proche du Phnoṃ Bók. Le terme sanskrit d'où ces noms dérivent, *senāsaṅgrāma,* rappelle à la fois le titre porté par le général Saṅgrāma, auteur de l'inscription de Práḥ Nók, et le village de Saṅgrāma conquis par deux de ses ancêtres (cf. ci-dessus, st. xx).

Pour les inscriptions postérieures de Prasat Trapāṅ Khyan, cf. G. Cœdès, *BEFEO,* XXIX, 292, n. 2, et *Inscr. du Cambodge,* I, 147 et 161.

[2] Les stances xvii-xx sont trop lacunaires pour que leurs détails soient utilisables, mais ces détails offrent cependant un intérêt évident. Une difficulté supplémentaire résulte du fait que nous ignorons s'ils se situent sous Jayavarman II ou sous Jayavarman III.

Si le village de Saṅgrāma est bien celui mentionné ci-dessus, note 1, le combat se situerait à peu près à mi-chemin entre le site du Tà Kèv et le Phnoṃ Kulên. La montagne mentionnée aux stances xviii-xix serait soit le Phnoṃ Bók, soit plus probablement le Phnoṃ Kulên qui comporte un plateau (cf. *śailatalaṃ,* st. xix).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

réminiscence historique, elles servent à introduire l'attribution de deux *pura*, de deux villes. L'ordre chronologique étant de plus respecté dans les inscriptions, il n'y a donc pas de raison pour croire que les stances XVIII-XX, par un retour du récit, se réfèrent à un événement déjà mentionné à la stance X. Quant à la mention de la stance X, elle est suffisamment précise pour ne pas prêter à équivoque. On trouve sans doute fréquemment Jayavarman II appelé « le roi qui jouit de la royauté sur le mont Mahendra »[1], et un tel qualificatif en ce cas perd toute signification précise. Dans la stance A X de Práḥ Ñôk, au contraire, le texte dit : « le roi étant monté sur le mont Mahendra (Mahendragiri), eux le suivant, ils obtinrent la ville de Campriḥ et la ville de X ». Il semble donc évident que les stances X et XVIII-XX se réfèrent à des événements distincts, dont le second groupe nous est inconnu par ailleurs. L'identification possible du village de Saṅgrāma ne nous donne, quant à présent, qu'une localisation géographique et l'indication d'opérations militaires qui se situaient dans le Pūrvadiśa, vers le Phnoṃ Bók et le Phnoṃ Kulên.

Comme autres détails, on ne peut guère relever que la mention de Hariśarman « porteur de chasse-mouches », titre que l'on retrouve ailleurs, et celle d'une reine Narendralakṣmī qui appartient à la même famille.

Malgré son état fragmentaire, la partie qui nous intéresse du texte de Práḥ Ñôk corrobore certaines conclusions auxquelles on était déjà parvenu. Madhūsudana devient sans doute *rājapurohita* dès le début de la carrière de Jayavarman II, mais ce sont ses petits-fils, devenus apparemment des dignitaires, qui reçoivent du même roi la terre de Vnur Vyaṅ, avant la montée sur le Mahendraparvata. Le sacre qui s'ensuivit semble donc, ici encore, prendre place au cours d'une phase avancée du règne. Pour le reste, on remarquera que la localisation de Stuk Slā et de Vnur Vyaṅ nous est inconnue : l'attribution de ces terres correspond cependant aux premières phases de la carrière de Jayavarman II (séjours à Indrapura, dans le Pūrvadiśa et à Harihāralaya, à Āmarendrapura). Les points que l'on parvient à localiser grâce à la mention du Mahendraparvata et de Campriḥ se situent dans la région nord-est d'Aṅkor.

Pàlhàl. — Cette inscription (indicatif PL) dont l'emplacement original est inconnu, a été trouvée à Pàlhàl[2], dans la province de Pursat et appartient à la série des « stèles historiées ». Elle émane d'un personnage nommé Nārāy qui en 991/1069, fonda un Tribhuvaneśvara. Il prend soin de spécifier que ses biens et ceux de son frère iront, à leur mort, respectivement aux enfants de deux de leurs sœurs. Cette conclusion laisse prévoir que l'inscription appartient à un type déjà rencontré : en fait, elle nous donne les ascendants en ligne collatérale utérine de Nārāy, au long de huit ou neuf générations, jusqu'au temps de Jayavarman II où les plus anciens ascendants obtinrent du roi la terre de Garyāk, en 738/816. Cette terre est seulement mesurée, mais non délimitée. Comme dans STH, la lignée de Nārāy présente quelques intercalations masculines assez mal compréhensibles.

Le texte fait l'éloge de Jayavarman II (st. IV-X), roi dans Indrapura et qui semble avoir eu vers ce temps un ennemi qu'il élimina (st. VI). A partir de la stance XI, apparaissent les premiers ancêtres de Nārāy. Ce sont des gens originaires de Vrai Krapās[3] et Vrai Ruṅ, qui semblent être venus se mettre au service de Jayavarman II :

---

(1) Cf. par exemple l'inscription de Pàlhàl, stance XIII (G. Cœdès, *BEFEO*, XIII, XI, 27 et suiv., st. XIII).

(2) G. Cœdès, *BEFEO*, XIII, XI, 27 et suiv.

(3) Ce Vrai Krapās correspond sans doute au *srŏk* actuel de Prei Krabàs, dans le sud du Cambodge, où se trouve la vieille capitale d'Aṅkor-Bŏréi (cf. Aymonier, *Cambodge*, III, 331). Il semble que ce

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

nous ne connaissons nommément que deux frères, Śivakaivalya et Śivavinduka, ainsi qu'une sœur, la *svāminī hyan* ou *teñ hyañ* Amṛta, portant le titre de Nṛpendradevī et probablement épouse de Jayavarman II dont elle eut un fils, Īśvarājña (cf. st. XXVII-XXVIII).

Les stances XIII-XIV disent que « le roi qui jouit de la royauté sur le mont Mahendra chargea les principaux mandarins de pacifier tous les districts ». Le mratāñ Śrī-Pṛthivīnarendra dirigea les opérations à Malyāṅ (région de Battambang) et semble avoir soumis le pays. Śivakaivalya et Śivavinduka, sans doute d'assez minces personnages, l'accompagnèrent dans cette expédition, à la suite de laquelle Pṛthivīnarendra obtint pour eux la terre de Garyāk en 738/816, où ils fondèrent un village et établirent leur famille (st. XVI-XIX).

Le dignitaire Śrī-Pṛthivīnarendra, qui apparaît en cette circonstance, est très probablement celui que mentionnent déjà STH et PÑ, c'est-à-dire un des hommes de la famille de Piṅ Svaṅ, marié apparemment avec une fille de Dāmodara et de Sāvitrī (famille de Stuk Slā?). Śivavinduka et Śivakaivalya, venus du sud du Cambodge, s'installèrent ensuite sur la terre dont ils venaient d'obtenir l'attribution.

Le caractère utilitaire des inscriptions que nous avons utilisées jusqu'ici ressort bien de la rédaction du présent texte. Après l'indication des mesures de la terre de Garyāk (st. XVIII-XIX), il n'est plus question de Jayavarman II, ni des vicissitudes de sa carrière, car il n'offrit apparemment aucun autre domaine.

Ensuite, nous passons à Jayavarman III, qui eut à son service deux parents en ligne maternelle des personnages précédents, Kaṇṭhapāśa et Brāhmarāśika, ce dernier demeurant aussi à Vyādhapura. Au cours d'une chasse à éléphant du roi dans Malyāṅ, les quatre parents se retrouvèrent à Garyāk. Jayavarman III leur confirma à tous quatre le don du domaine. Les stances suivantes, lacunaires, mentionnent encore la poursuite d'un éléphant qui conduit deux membres de la famille jusqu'aux monts Dangrêks (*Prākāragiri*, st. XXIX)[1]. Au delà, le texte ne présente plus d'intérêt pour nous.

Son utilité a été de nous indiquer l'existence d'opérations militaires conduites peu avant 738/816 sur l'ordre de Jayavarman II. Ces opérations tendaient soit à réprimer des rébellions, soit à élargir le fief dont Jayavarman pouvait disposer à cette phase encore peu avancée de sa carrière; c'est ce qu'entend par « pacifier » (*śamitum*) l'inscription de Pàlhàl. De ces entreprises, nous savons seulement que celle conduite à l'ouest des Lacs fut heureuse. Aucun texte connu ne nous renseigne sur les autres. On peut raisonnablement supposer qu'elles suivirent l'arrivée de Jayavarman II dans le Pūrvadiśa. Le texte de Pàlhàl concerne pour sa part, et en relation avec ce roi, une région située au sud-ouest de celles dont nous avions eu jusqu'ici à nous occuper. Jayavarman III semble avoir conservé le contrôle de cette région.

Lovêk[2]. — Cette inscription (indicatif LV) aurait séjourné à Lovêk avant d'être transportée à Phnom-Penh, mais son emplacement initial est inconnu. Elle émane du *purohita* Śaṅkara, qui procéda au sacre de Harṣavarman III (1066-1080) et appartenait à la famille de Saptadevakula. Elle commémore la fondation d'une statue et le don d'un palanquin offerts au Śaṅkara (Śiva) de Dviradadeśa. Cette com-

---

district faisait partie de la province (*pramāṇ*) de Vyādhapura (G. Cœdès, *BEFEO*, XXVIII, 127). Un parent de ces gens était originaire de Vyādhapuragrāma, soit sans doute du chef-lieu de province (cf. st. XX-XXI).

(1) Mentions du *deśa* (st. XXIX) et du lieudit Thnal Krasaṅ (st. XXX).

(2) *ISCC*, n° XVII, 129 et suiv.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

mémoration, qui occupe la dernière stance du texte, est précédée suivant le processus habituel d'une longue série d'indications généalogiques qui s'étendent du VIIIe au XIe siècle. Les précisions initiales concernent, comme on pouvait s'y attendre, la terre de Saptadevakula et le sanctuaire de Dviradapura, sur lesquels Śaṅkara avait apparemment des droits à faire valoir. La transmission de ces biens semble s'être faite en ligne collatérale utérine, comme pour la lignée de SKT, malgré l'imprécision du texte qui indique seulement que chaque nouveau personnage est né dans la « lignée maternelle » du précédent (*mātranvaya*) sans indiquer les relations précises de parenté.

La généalogie commence cette fois-ci par un personnage sans doute assez important, Punnāgavarman, fils de Rudravarman et de Narendralākṣmī. Rudravarman est probablement le « roi » du VIIIe siècle, attesté vers 750-770, gendre du « roi » Nṛpatīndravarman II et grand-père d'Indravarman Ier [1]. Punnāgavarman, entre autres entreprises, créa le village de Saptadevakula, celui de Rudrālaya en l'accompagnant d'une fondation religieuse, établit sept statues de Viṣṇu en divers lieux et enfin des statues de Śambhu et de Devī à Dviradapura. Cette activité semble se situer soit à l'extrême fin du VIIIe siècle ou au début du IXe. Son successeur dans la généalogie conservée, successeur dont nous ignorons le nom, fut au service de Jayavarman II en sa résidence du Mahendraparvata comme chef des porte-éventails et reçut diverses terres qui ne sont pas dénommées, en sus de celles qu'il possédait déjà, c'est-à-dire probablement celles héritées de Punnāgavarman (st. XV-XVI).

Les informations utiles que cette inscription apporte sont assez minces, car les terres de Saptadevakula, Dviradapura, Rudrālaya n'ont pas été soumises nécessairement à l'autorité de Jayavarman II. Nous ne sommes d'ailleurs pas à même de les localiser actuellement. Dans l'avenir, Rudrālaya le sera sans doute. Quant à Dviradapura, c'est en ce lieu que se trouvait l'inscription elle-même, mais celle-ci a été déplacée. L'intérêt, cette fois, est ailleurs : il montre le seul cas où Jayavarman II semble avoir eu parmi ses tenants des gens appartenant à une famille puissante. L'explication s'en trouve peut-être par les relations de parenté de son épouse Dharaṇīndradevī, mère de Jayavarman III. Dharaṇīndradevī était sœur ou cousine d'un « roi » Pṛthivīndravarman, dont la femme nous est connue seulement sous son titre posthume de Pṛthivīndradevī. Celle-ci était fille du roi Rudravarman. Elle était donc sœur de Punnāgavarman, si le Rudravarman est identique dans les deux cas. Nous atteindrions ainsi le point de contact entre Jayavarman II lui-même et un autre clan « royal ».

Inscription de Tà Kiñ [2]. — Dans cette inscription, un personnage qui semble avoir été astrologue d'un sanctuaire de Śambhupura (Saṃbór du Mékong, dans Kratié) adresse une requête à un roi régnant en 923/1001 et rappelle que quatre personnages ayant rang de *kaṃsteñ* (Śrī Ānantyaśiva, Śrī Jayonnatha, Śrī Dhūtarāśi, Śrī Bhagavan Ukṛṣṇa) et parents (*rājakula*) de Jayavarman II se sont trouvés en relations mal intelligibles avec le sanctuaire de Śambhupura où ils ont fait des fondations. Ce témoignage est le seul actuellement connu qui puisse impliquer que Śambhupura ait été compris dans les limites du territoire soumis à Jayavarman II.

Inscription de Trăpăñ Run [3]. — Cette inscription (indicatif TR) concerne principalement des donations de terres sanctionnées par Jayavīravarman en 928/1006.

---

[1] Cf. P. Dupont, *BEFEO*, XLIII, 17 et suiv.
[2] G. Cœdès, *BEFEO*, XXVIII, 140 et suiv.
[3] L. Finot, *BEFEO*, XXVIII, 58 et suiv.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

mais rappelle accessoirement que le *sruk* de Vrai Karaṅ avait été offert par Jayavarman II à un ancêtre maternel du donateur. Le sanctuaire de Vrai Karaṅ correspond, semble-t-il, à Tràpāṅ Run qui se trouve dans la région de Siemréap et constitue un témoignage à joindre aux précédents sur l'autorité exercée par Jayavarman II dans cette région.

Inscription de Tùol Pràsàt[1]. — Ce document expose des litiges fonciers tranchés par le roi Jayavīravarman (1002-1006) à la demande d'un nommé Sahadeva, qui avait failli être dépossédé de certains biens. Parmi ceux-ci un groupe de terres dont les noms n'évoquent rien par ailleurs, avaient été données par Jayavarman II aux ancêtres de Sahadeva, le vāp Lon « gardien des registres » et le vāp Dān, commis (*pratyaya*) au Trésor royal. L'intérêt de ce document est d'apporter ici un témoignage possible, quoique non assuré, sur l'autorité exercée par Jayavarman II dans Kompong Thom.

Inscription K 256 de Pràsàt Kôk Pô. — Ce texte (indicatif KP) occupe les deux piédroits de l'entrée du sanctuaire B et comporte vingt-deux lignes sur chacun d'entre eux[2]. Quoique non daté, il est attribuable à l'extrême fin du IXe siècle. Il concerne les fondations faites à Kôk Pô par une famille dont les divers membres sont énumérés en ligne collatérale utérine, avec ici encore, parfois intercalation d'une succession masculine. De ces données, on peut reconstituer l'existence d'un *kavi bhāgavata* nommé Śrī-Nivāsakavi, porteur du titre de Śrī Pṛthivīndrapaṇḍita, qui fut au service de Jayavarman II. Son père se nommait Śrī Svāmin et sa famille maternelle était établie à Śreṣṭhapura. Śrī-Nivāsakavi fut précepteur de Jayavarman III et fonda une statue de Hari en 779/857, statue qui n'a malheureusement pas été retrouvée.

Le mari de la petite nièce de ce personnage, mari nommé Śrī-Jayavarman fit à son tour une fondation en 805/883, et ce sont ses arrière-petits-enfants qui apparaissent en dernier lieu, sans doute comme auteurs de l'inscription.

L'intérêt de ce texte concerne surtout Jayavarman III et montre que son autorité s'exerçait sur la région d'Aṅkor. De plus, il est suivi de quelques lignes en vieux khmèr où sont portés les noms des diverses terres appartenant au Puṇḍarīkākṣa de Śvetadvīpa, autrement dit au Pràsàt Kôk Pô. Cette liste, qui comporte des noms pour la plupart non encore localisés, est insérée entre deux mentions disant qu'il s'agit de dons émanant de Jayavarman III. Or, dans cette liste, figure le *sruk* de Vaṇigrāma dans Amoghapura. Nous avons donc ici une indication concernant l'autorité exercée par Jayavarman III dans Amoghapura.

Inscription de Pràsàt Čàk[3]. — Cette inscription provient d'un monument situé dans la région d'Aṅkor et remonte au plus tôt au XIe siècle, puisque Sūryavarman Ier y figure sous son nom posthume. Elle se réfère cependant à des faits plus anciens à propos de la délimitation du domaine de Viṣṇugrāma, correspondant apparemment au Pràsàt Čàk, et rappelle qu'il fut consacré par Jayavarman III au dieu Śakabrāhmaṇa. Ce témoignage est valable pour attester l'autorité de Jayavarman III sur la région d'Aṅkor.

---

(1) G. Cœdès, *Inscr. du Cambodge*, II, 97 et suiv.
(2) G. Cœdès et P. Dupont, *BEFEO*, XXXVII, 379 et suiv.
(3) G. Cœdès, *BEFEO*, XXVIII, 113 et suiv.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

*
* *

Récapitulation des données épigraphiques.

Il convient maintenant de coordonner les diverses indications que nous avons pu relever ci-dessus avec celles émanant de SKT et STH, puis de voir quelles données nouvelles l'ensemble nous apporte sur le règne de Jayavarman II, accessoirement sur celui de Jayavarman III. Au préalable cependant, il faut considérer un fait de détail qui semble associé à la phase pré-cambodgienne, à la phase « javanaise » de la carrière de Jayavarman II, voire à l'action exercée par Java sur le Cambodge au VIIIe siècle.

Le titre de hyaṅ/kanhyaṅ [1]. — Les inscriptions que l'on vient d'analyser révèlent à plusieurs reprises l'emploi du terme *hyaṅ* comme titre porté par des femmes touchant de près Jayavarman II. C'est le cas de deux de ses épouses, la *svāminī hyaṅ* ou *teṅ hyaṅ* Amṛta Nṛpendradevī [2] et l'*agramahiṣī hyaṅ* Pavitra [3]. C'est celui d'une de ses belles-sœurs, *hyaṅ* Candra, sœur de Prāṇa Kambujalakṣmī et épouse de Ñādh [4]. C'est encore le cas d'une de ses petites-filles, *hyaṅ* Karpūra, descendante de *hyaṅ* Pavitra [5]. C'est peut-être enfin le cas d'une autre petite-fille, nommée également *hyaṅ* Karpūra, si elle descend bien de la *teṅ hyaṅ* Amṛta, ce que les obscurités du texte de Pàlhàl ne permettent pas de garantir absolument [6] ; à défaut, il s'agirait sans doute d'une petite-nièce. Hors ce groupe, on connaît quelques rares exemples de l'emploi de *teṅ hyaṅ*, concernant seulement des femmes. L'un est attesté en 871/949 [7], l'autre sous Īśānavarman [8], le troisième en 941/1019 [9]. L'origine de ces femmes est d'ailleurs inconnue et rien n'assure qu'elles ne soient pas apparentées au groupe précédent.

L'inattendu ici réside moins dans l'apparition du mot *hyaṅ* que dans son orthographe et son emploi. Le mot, comme on sait, appartient au vocabulaire indonésien et désigne approximativement tout ce qui est sacré. Sous la forme *yāṅ*, le vieux cham l'a connu dès le IVe siècle [10] et l'a conservé tout au long de la période épigraphique pour désigner tant la divinité que le sanctuaire qui la contenait. Au moment où se généralise l'emploi du vieux cham dans les inscriptions, soit au IXe siècle, une formule apparaît de plus pour désigner le roi *yāṅ po ku* « mon maître sacré » [11] où *yāṅ* semble d'ailleurs avoir la fonction d'un préfixe. En cham moderne comme dans les dialectes indochinois qui lui sont apparentés, la forme *yāṅ* subsiste et s'applique notamment aux « génies ». Ses acceptions et ses emplois en font d'ailleurs le correspondant presque exact du mot môn-khmèr *praḥ/braḥ* (khmèr, stieng, biat, samré, etc.), et l'on constate dans le sud indochinois qu'une des lignes de démarcation entre les

---

[1] Plusieurs indications figurant dans ce paragraphe sont dues au Professeur C. C. Berg, de l'Université de Leyde, et à mon collègue L. C. Damais.
[2] Inscr. PL, dans *BEFEO*, XIII, VI, 27 et suiv. (st. XII, XXVII-XXVIII).
[3] Inscr. TK 278, dans *ISCC*, 97 et suiv. (st. B. III).
[4] Inscr. STH, stances 7 et 15. Cf. ci-dessus, p. 132-133.
[5] Inscr. TK 278, *loc. cit.* (st. B. IV).
[6] Inscr. PL, stances XXXI-XXXII.
[7] Aymonier, *Cambodge*, II, 321-322 (Inscr. de Phnom Práḥ Nét Práḥ de Battambang).
[8] *Ibid.*, I, 251 (Inscr. de Práḥ Thāt).
[9] G. Cœdès, *Inscr. du Cambodge*, II, 29 et suiv. (Inscr. du Phnom Čisór).
[10] Id., in *mélanges F. W. Thomas*, 46 et suiv. (Inscr. de Dong-yên-chau).
[11] Cf. par exemple L. Finot, *BEFEO*, II, 630 et suiv.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

dialectes d'appartenance môn-khmère et indonésienne est bordée par les *praḥ/braḥ* d'une part et par les *yāñ* de l'autre. Si le vieux khmèr a aussi connu le mot *yaṅ/yāñ*, c'est d'une façon toute occasionnelle dans des titulatures préangkoriennes empruntées, pré-khmères ou môn-khmères [1].

La forme *hyaṅ*, qui apparaît donc au Cambodge en relation avec Jayavarman II et les événements situables entre 802 et 850, nous conduit directement à des rapprochements intéressant le monde malais. L'orthographe du mot et son emploi motivent cependant deux séries de recherches distinctes qu'il ne semble pas possible actuellement de coordonner en tout point.

Hyaṅ est, en effet, caractérisé par la présence d'un *h-*, particularité propre aux vieux malais (cf. *hyaṃ/hiyaṃ*) [2] et au vieux-javanais (cf. *hyaṅ*) [3]. Que cet *h-* ait représenté à date très ancienne une véritable aspirée, la supposition semble indémontrable. Faute de documents suffisamment nombreux, il n'est guère possible de restituer la phonétique du vieux malais; *h* en malais moderne n'a qu'une valeur orthographique à l'initiale; à l'intérieur du mot et entre deux voyelles, il joue le rôle d'une sorte de semi-voyelle [4]. *Hyang* a survécu jusqu'aujourd'hui conjointement avec *yang* [5], les deux formes représentant d'ailleurs un mot presque tombé en désuétude. On en connaît seulement quelques emplois, *yang-yang* ou (*sang*) *yang-yang* «divinités» [6] (Fabre cite *yang-yang kusuma* «nom d'une divinité» [7] et Klinkert traduit «divinité païenne» par *dewa, yang* [8]), un dérivé, *kayangan* «séjour des dieux», et un composé *sĕmbah-yang* [9] «invocation aux dieux», qui est devenue l'invocation à Allah.

En vieux javanais, comme on sait, *h-* pouvait être ajouté facultativement à toute initiale vocalique. Il semble avoir joué en ce cas le rôle d'une sorte de consonne d'appui, sans valeur phonétique. On rencontre cependant quelques mots, dont *hyaṅ*, où la présence de *h-*, devant voyelle ou semi-voyelle paraît constante, au moins dans certaines conditions et on pourrait se demander si, en de tels cas, *h-* n'a pas servi à noter quelque particularité articulatoire. Il est étonnant d'ailleurs que l'orthographe avec *h-* subsiste sporadiquement en javanais moderne [10], car une telle survivance ne se présente guère pour d'autres mots. On peut considérer cependant qu'à l'époque qui nous intéresse, soit le IXe siècle, l'*h-* de *hyaṅ* n'était plus en vieux javanais qu'un signe orthographique. L'apparition au Cambodge de ce mot ainsi caractérisé est d'ailleurs pleine d'intérêt, car son orthographe apporte un indice précis d'origine (vieux malais ou vieux javanais) et implique une tradition de chancellerie associée à une langue écrite, voire à des institutions. C'est, semble-t-il, la seule particularité propre à l'entourage de Jayavarman II qui jusqu'ici puisse être rapprochée de l'indication conservée par SKT, disant que ce roi vint de Javā.

Au delà du mot lui-même, on peut maintenant s'interroger sur l'institution qu'il désigne, et ceci va nous entraîner dans une direction différente de la précédente.

---

(1) Cf. le titre *pu yāñ vinai* dans l'inscription de Snày Pol, province de Ta Kéo (G. Cœdès, *Inscr. du Cambodge*, II, 53 et suiv.).
(2) Inscriptions de Śrīvijaya. Cf. G. Cœdès, *BEFEO*, XXX, 29 et suiv., lexique, s.v. *hyaṃ/hiyaṃ*.
(3) Juynboll, *Oud-Javaansch-Nederlandsche Woordenboek*, s. v. *hyaṅ*.
(4) R. O. Winstedt, *Malay Grammar*, 25-26.
(5) Van Ronkel, *Maleische Woordenboek*, s. v. *jang* et *hiang*.
(6) *Ibid.*
(7) Fabre, *Dictionnaire malais-français*, s. v. *yang*.
(8) Klinkert, *Nederlandsche-Maleische Woordenboek*, s. v. *godheit*.
(9) Van Ronkel, *op. cit.*
(10) Jansz, *Javaansche-Nederlandsche Woordenboek*.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Hyaṅ s'applique en vieux javanais d'abord aux êtres d'espèce surnaturelle, aux rois morts et divinisés. Il convient aussi pour désigner certaines catégories d'être vivants, notamment les brahmanes, dont le nom peut être précédé du terme *daṅ hyaṅ* (cf. *daṅ hyaṅ Droṇa*, guru des Pāṇḍava).

Il semble aussi qu'un terme géographique de Java, *Priyangan*, puisse être ramené à une forme du vieux javanais *parahyaṅan*, terme abstrait et collectif dérivé de *ra-hyaṅ*, où le mot *hyaṅ* que nous connaissons déjà se trouve accompagné du préfixe honorifique *ra*. Le nom du territoire de Priyangan, alias *Parahyaṅan*, serait traduisible ainsi par « le domaine, le royaume du *ra-hyaṅ* ». Dans une telle hypothèse, *ra-hyaṅ* aurait été une appellation royale entrant dans le protocole des souverains vivants et propre aux anciens rois de Java occidental, région où se trouve Priyangan. Ce transfert de la titulature divine au roi régnant est connue à trop d'autres exemples en Extrême-Orient pour pouvoir étonner. Un assez grand intervalle reste cependant entre cette acception d'origine religieuse, même étendue au souverain, et celle qui pourrait convenir aux femmes appartenant à l'entourage de Jayavarman II, d'autant qu'en ce dernier cas l'emploi est à la fois insolite et limitatif. Il est vrai également que parmi les nombreux dérivés de *hyaṅ*, l'un *kahyaṅan* [1], indique « une sorte de serviteur ou de fonctionnaire » et montre par quelle voie (« personnage au service du dieu ou du roi ») la dérivation sémantique pouvait s'établir, mais nous devons nous attacher de préférence à une signification, même secondaire, attachée à la racine et non à un dérivé.

Ceci nous amène à une recherche différemment orientée. Le préfixe honorifique vieux javanais *ra* a, comme on sait, un doublet *ḍa* (*da*). Ces deux formes appartiennent à un même mot, l'alternance entre *r* et *ḍ* (*d*) étant bien attestée en vieux javanais (cf. *ratu*/*ḍatu*). Or, il existe un mot vieux javanais *ḍayaṅ* qui semble répondre au *ra-hyaṅ* déjà étudié. Si la présence de l'*h*-, comme on a vu, est constante dans le cas d'emploi de *hyaṅ* seul (et aussi du composé *ra-hyaṅ*), elle semble inconnue pour les rares exemples de *ḍayaṅ* que nous connaissions. Morphologiquement, *ra-hyaṅ* et *ḍa-yaṅ* semblent cependant parents, mais la traduction de *ḍayaṅ* nous achemine vers un sens nettement spécialisé. Dans les *Kawi Oorkonden*, *ḍayaṅ* signifie « nonne, servante d'un monastère » [2], traduction où le sens général de « sacré » persiste, mais associé à la notion de « féminin ». Dans le *Bhomakāvya*, il y a aussi un *dayaṅ* qui signifierait « femelle d'un animal sauvage » [3], mais il faudrait que cette traduction fût confirmée. En tout cas, l'autre sens nous conduit vers le vocabulaire du malais moderne, où *dayang* signifie « suivante, dame d'honneur, demoiselle de condition » [4], et aussi « jeune fille, fille (notion de parenté) jeune » [5]. Deux dérivés se rencontrent aussi, *pĕndayang* « demoiselle d'honneur, dame de la cour », et *pĕndayangan* « ensemble des dames d'honneur, personnel féminin de la cour » [6]. Tous ces mots, dans leur signification, réunissent les notions de « sacré (royal) » et de « féminin ». Il semblerait vraiment malaisé de les séparer totalement du titre de *hyaṅ* porté par les femmes proches de Jayavarman II et par certaines de ses petites-filles.

Une possibilité qu'il faut naturellement réserver dans de tels rapprochements est celle d'une simple homonymie entre vieux javanais (*ra*)*hyaṅ* et malais moderne

[1] Juynboll, *op. cit.*, s. v. *hyang*.
[2] *Ibid.*, s. v. *ḍayaṅ*.
[3] *Ibid.*
[4] Fabre, *op. cit.*, s. v. *dayang*.
[5] Klinkert, *Maleische-Nederlandsche Woordenbock*, s. v. *dajang*.
[6] Klinkert, *op. cit.*, s. v. *dajang*.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

dayang. Sous cette réserve, la correspondance entre un titre importé de Java au Cambodge et l'interprétation qui nous est conservée d'une forme pareille dans le malais moderne semble très probable. Il resterait à expliquer le transport de sens, la spécification finale conservée par *dayang*, mais un tel problème relèverait sans doute de l'histoire des institutions. On peut citer cependant un exemple analogue, limité au malais. Parmi les inscriptions de Śrīvijaya en vieux malais, l'une, celle de Kĕdukan Bukit, mentionne les « Trois Joyaux » en les faisant précéder de l'appellation *daṅ hyaṅ* (écrit *daṃ hyaṃ*) soit *daṅ hyaṅ ratnatraya*[1], le « Saint Triple Joyau ». Vieux malais *daṅ*, comme on sait, se décompose en *da-ṅ*, *da* étant le préfixe honorifique que nous connaissons déjà, préfixé ici à *hyaṅ* auquel le relie la particule *-ṅ*. Sous la forme *ḍa*, il se rencontre dans une autre inscription de Śrīvijaya, celle de Talang Tuwo, comme élément de la titulature royale, soit vieux malais *ḍapunta*, à décomposer en *ḍa-pu-nta* « Sa Majesté »[2]. Or ce *ḍa/daṅ*, dont l'emploi paraît limité en vieux malais à ce qui est sacré (et royal), ne peut guère, sauf homonymie, être séparé de malais moderne *dang*, dont la signification, à la fois différente et bien spécifiée, est : « titre porté par les femmes de qualité et les dames de la cour »[3], « titre porté par les femmes de qualité, par exemple par les jeunes filles de la cour, nommées aussi *dara-dang* »[4]. Fabre cite des exemples où *dang* désigne non seulement un titre, mais aussi une fonction ou un état, et traduit : « demoiselle, servante non mariée, demoiselle de service, d'honneur »[5]. L'évolution sémantique moderne s'étend plus loin encore et Klinkert indique que dans les contes mettant en scène des animaux, *dang* est le titre porté par la femelle d'un poisson : *dang kakap* « Madame (poisson) *kakap* »[6], comme le français dirait « Madame Turbot » ou « Madame Brochet ». L'exemple de *dang* ne peut donc être omis, car il montre, dans le cadre du seul malais, un exemple de transport de sens ou de coexistence de deux sens — notre information lacunaire sur le vieux malais implique une telle possibilité — analogue à celui que nous avions été conduit à admettre pour *(ra)hyaṅ/dayaṅ*, en recourant simultanément au vieux javanais et au malais moderne.

L'étude des institutions, si elle est réalisable, donnera peut-être la signification précise attachée à *dayaṅ*, à Java comme en péninsule malaise. Il semble, en effet, que les traductions fournies par les dictionnaires soient seulement des approximations, qui laissent la valeur, au moins ancienne, du mot mal déterminée. Ces approximations sont cependant suffisantes pour esquisser la qualité des femmes de l'entourage ou de la descendance de Jayavarman II qui ont porté le titre de *hyaṅ*. On peut voir en elles des « dames du palais », sans omettre cependant que ce titre semble transmissible tout en étant limitativement féminin. Ainsi comprendrait-on qu'il eût été porté par deux épouses du roi, par une de ses belles-sœurs et par deux de ses petites-filles ou petites-nièces.

Le cham aurait pu nous être de quelque secours, mais les témoignages qu'il conserve d'un titre apparenté à ma. *dayang* et d'une fonction probablement semblable ne sont pas attestés dans la langue ancienne. On doit donc réserver la possibilité d'un emprunt tardif, par le canal de la littérature malaise par exemple. On connaît un mot ch. mod. *diyaṅ* « servantes, filles de service »[7], auquel se rattachent

---

(1) G. Cœdès, *BEFEO*, XXX, 29 et suiv., et index, s. v. *daṃ*.
(2) *Ibid.*, index, s. v. *ḍa*.
(3) Van Ronkel, *op. cit.*, s. v. *dang*.
(4) Klinkert, *op. cit.*, s. v. *dang*.
(5) Fabre, *op., cit.* s. v. *dang*.
(6) Klinkert, *op. cit.*, s. v. *dang*.
(7) Aymonier-Cabaton, *Dictionnaire cham-français*, s. v.

 CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

manifestement *radayaṅ* « serviteurs du palais »[1], et *radīyaṅ*, orthographié également *radiyaṅ* et *radiyoṅ* « femmes ayant certains services auprès des reines et des princesses ; suivante, compagne d'une princesse, camériste ; page, officier royal »[2]. Les modifications sémantiques subies semblent inclure désormais dans ce mot une notion de subordination, peut-être par l'intermédiaire du sens de « suivante », et son extension au personnel masculin, si la traduction par « page, officier royal » se trouve confirmée. Il semble peu probable par contre que l'étymologie donnée pour *radīyaṅ* et ses variantes, « *ra* (aphérèse de *uraṅ* : les gens) *dī* (dans) *yaṅ* (le palais) » soit exacte[3]. Si *ra* correspond bien au pronom indéfini *rā*, il faudrait sans doute interpréter *ra-diyaṅ* ou *ra-dayaṅ* comme une sorte de composé appositif, « les gens *diyaṅ* (*dayaṅ*) ».

Le titre de *teṅ hyaṅ*, que l'on avait mentionné plus haut, semble d'un emploi assez rare et s'applique comme on a vu non seulement à Amṛta, épouse de Jayavarman II, mais aussi à quelques femmes dont la parenté avec Jayavarman II n'est nullement assurée. Il faut y voir sans doute un composé bilingue où l'autre élément, vieux khmèr *teṅ*, semble être aussi un titre généralement réservé aux femmes. A côté des *teṅ hyaṅ* d'ailleurs, il existe des *teṅ tvan*, quelle que soit la signification du second mot (cf. cependant kh. mod. *dón* « aïeule, vieille femme ») qui semblent en rapport avec le palais.

Le mot *hyaṅ* comporte d'autre part en vieux khmèr un dérivé dont les exemples d'emploi sont très rares, *kanhyaṅ/kanheṅ*. C'est d'ailleurs la forme *kanheṅ* qui est la plus anciennement attestée au Cambodge, avant sans doute la racine *hyaṅ* elle-même. On la trouve dans une inscription de Vāt Tasar Moroy (Kratié), datant de 803, par laquelle une reine nommée Jyeṣṭhāryā commémore une fondation religieuse. Elle y mentionne qu'elle est fille de la *kanheṅ* Jayendra-bhā (le nom comporte une lacune), petite-fille de la *kanheṅ* Nṛpendradevī et arrière-petite-fille du roi Indraloka. L'intérêt de ce document, que j'ai déjà tenté d'utiliser, est d'abord de montrer qu'en 803, soit un an après l'avènement de Jayavarman II, on dressait dans la région de Kratié une inscription qui ignorait ce souverain et se référait à une ascendance différente de la sienne. De plus, il semble que nous trouvions ici une généalogie seulement féminine, remontant jusqu'à un roi qui figure sous le titre posthume d'Indraloka et qui, de son vivant, s'appelait peut-être Puṣkara ou Puṣkarākṣa[4].

Le mot *kanheṅ* comporte manifestement un préfixe *kan-* et la racine *heṅ*. Le préfixe *ka-* avec nasale se rencontre souvent en vieux khmèr, où il sert notamment à former des noms propres. Sans que sa valeur sémantique soit aisée à déterminer, on peut cependant rapprocher ses emplois de ceux du *ka-* indonésien qui semble indiquer la situation ou l'état[5], et forme donc des mots ayant valeur soit d'adjectifs, verbaux ou non, soit de substantifs abstraits[6]. *Kanheṅ* n'apporte probablement, en l'espèce, que peu de modifications au sens de la racine et signifie « celle qui est *heṅ* ». Quant à *heṅ*, cette forme résulte d'une métathèse de *hyaṅ*. Cette évolution phonétique est d'ailleurs caractéristique du javanais et marque le passage de l'ancienne langue à la langue moderne (quoique v. jav. *hyaṅ* fasse justement exception), mais on peut s'étonner de la voir attestée en 803. Il faut supposer soit une évolution propre au

---

[1] Aymonier-Cabaton, *Dictionnaire cham-français*, s. v.
[2] *Ibid.*, s. v.
[3] *Ibid.*, s. v. *ra/rā*.
[4] *BEFEO*, XLIII, 17 et suiv. — G. Cœdès, *Inscr. du Cambodge*, III, 170 et suiv.
[5] Winstedt, *Malay Grammar*, 13.
[6] Winstedt, *Malay Grammar*, 92. — C. C. Berg, *Inleiding tot de Studie van het Oud-Javaansch*, 209 et suiv.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

langage parlé, soit une influence exercée par la phonétique du vieux khmèr, qui a connu les phonèmes *e* et *ya* apparaissant alternativement dans la notation du même mot et correspondant simplement à des localisations géographiques distinctes. G. Cœdès a pu montrer en effet que les différences constatées entre les formes pré-angkoriennes et angkoriennes ne répondent probablement pas à une évolution dans le temps mais résultent plutôt de l'appartenance de ces formes à des aires dialectales séparées [1] (Cambodge du Sud-Ouest et Cambodge de l'Est).

Le mot *kanheṅ* est donc déjà assimilé par le vieux khmèr quand il apparaît en 803, concernant des personnages d'une ou deux générations antérieurs, soit de la seconde moitié du VIIIe siècle. On ne peut guère manquer d'associer son apparition à la domination de Java qui, d'après les traditions arabe et khmère, s'exerça sur le Cambodge pendant cette période. Ce qu'on peut présumer en outre, c'est que le mot, importé alors une première fois, l'a été de nouveau par Jayavarman II.

Quant au titre ou à la fonction que *kanheṅ* désigne, les remarques faites concernant *hyaṅ* sont valables ici également. Il s'agit de princesses, sans doute même de reines, et le mot réunit encore les notions de « sacré (royal) » et de « féminin ».

L'exemple d'emploi de *kanhyaṅ* que nous connaissons est bien plus tardif. Il se trouve dans l'inscription de Prasat Kŏmphus (Mlu Prei), qui date du règne de Jayavarman V (968-1001) et sans doute plus précisément de 972 [2]. La princesse Indralakṣmī, fille de Rājendravarman II, sœur de Jayavarman V et femme du brahmane Divākarabhaṭṭa, y porte le titre de *kanhyaṅ*, et sa statue, posthume sans doute, figure parmi celles dressées dans les sanctuaires. Le mot est le même que *kanheṅ*, avec cette différence cependant qu'ici la métathèse ne s'est pas produite, soit parce que la région où il est attesté est différente (en fait, au Xe siècle, c'est sans doute la prononciation d'Aṅkor, de Siemréap, qui prévalait), soit parce qu'il s'agit d'une dérivation refaite sur le *hyaṅ* attesté au temps de Jayavarman II. Dans son emploi, *kanhyaṅ* réunit ici encore les notions de « sacré (royal) » et de « féminin ». On pourrait ajouter aussi que *kanheṅ* et *kanhyaṅ* semblent faire figure, à la différence de *hyaṅ*, d'appellations posthumes, mais les emplois que nous en connaissons sont trop peu nombreux pour permettre cette interprétation.

Kanhyaṅ se rencontre enfin parmi les noms d'esclaves *femmes* au IXe et au Xe siècles [3], sans qu'on en puisse tirer d'autre conclusion que le témoignage résultant de leur existence même.

Parmi les rares indices que nous avons sur la situation politique du Cambodge à la fin du VIIIe siècle et sur l'entreprise de Jayavarman II, on ne peut manquer de faire figurer le mot *hyaṅ* et ses dérivés, mot vieux-javanais et vieux-malais désignant une institution indonésienne.

La carrière de Jayavarman II. — En confrontant les diverses inscriptions analysées ci-dessus, on parvient donc à quelques données plus précises sur l'activité de Jayavarman II. Les étapes de sa vie politique sont, comme on sait, Indrapura au départ, puis la province de Pūrvadiśa, la ville de Harihūrālaya, la ville d'Amarendrapura, le mont Mahendra et encore Hariharālaya.

On peut penser que Jayavarman II commença de régner à Indrapura en 802, sans doute comme un des petits dynastes dont le Cambodge offre plusieurs autres exemples à cette époque. Cette première phase de sa carrière présente un intérêt tout

---

[1] G. Cœdès, *Inscr. du Cambodge*, II, 3 et suiv.
[2] G. Cœdès, *Inscr. du Cambodge*, I, 159 et suiv.
[3] Insr. de Prasat Kandol Dòm et de Prasat Kŏmphus (G. Cœdès, *Inscr. du Cambodge*, I, 37 et suiv. et 159 et suiv.).

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

local, et comporte l'élimination d'un concurrent. Il prend alors à son service comme chapelain et *guru* un nommé Śivakaivalya, dont la famille, originaire d'Aninditapura, était installée à Bhadrayogi, sur le territoire d'Indrapura. Quant à la localisation de ce territoire, on peut choisir l'actuelle région de Thbóñ Khmŭṃ, dans Kompong Cham, proposée par G. Cœdès. Il semble douteux, par contre, que le territoire de Śambhupura, situé immédiatement au Nord, ait été annexé par Jayavarman II dès cette époque, voire même plus tard. L'inscription de Văt Tasar Moroy atteste en effet en 803 l'existence d'une dynastie différente, et les données de l'inscription de Tà Kiñ, pour leur part, n'apportent pas d'indications positives utilisables.

C'est ensuite, d'après SKT, que Jayavarman II «entreprit» (*thleñ*) de venir d'Indrapura. On doit penser que ceci marque le début de ses entreprises politiques et militaires. Il vint alors s'installer dans la province de Pūrvadiśa, la «province de l'Est», qui est bien localisée et se trouve immédiatement à l'est d'Aṅkor. Comme cependant Aṅkor n'existait pas au début du IXe siècle, on pourrait se demander plutôt si cette localisation «à l'Est» n'était pas définie par rapport à l'ancienne ville du Bàràỳ occidental. Il faut se souvenir toutefois que la documentation sur Jayavarman II est tardive; elle date du Xe et du XIe siècle. Le nom de «Pūrvadiśa» lui-même ne paraît pas attesté avant cette époque, et a donc pu être utilisé alors par commodité, même pour situer des épisodes remontant au début du IXe siècle.

Ce séjour dans le Pūrvadiśa, auquel les historiens du Cambodge se sont peu arrêtés jusqu'ici, est marqué par quelques faits importants. Jayavarman II, à ce moment de sa carrière, et aussitôt venu d'Indrapura, n'occupe pas une ville mais bien, semble-t-il, une installation provisoire, voire un camp. SKT dit seulement qu'il arriva dans la province de Pūrvadiśa. TK 275 donne pour nom à sa résidence *Āmalakaṣṭhala* ou *Āmalakavinyasa* «la résidence du myrobolan», qui répond au toponyme indigène Vnur Sramo. Le roi s'y trouvait avec sa lignée. Que son séjour en cet endroit ait été long, on peut le supposer en notant d'abord que les principaux partisans que nous lui connaissons se rallièrent à lui à cette époque, et généralement par entrée d'une fille de leur famille dans le harem royal. C'est, semble-t-il, le cas du brahmane Viṣṇu, père de la «reine» Bhas-svāminī. C'est très probablement aussi celui de Śivakaivalya II et de Śivavinduka, frères de la *svāminī hyaṅ* Amṛta Nṛpendradevī. Il en est de même pour la famille de Piñ Svaṅ, dont une fille, Prāṇa, devint la reine Kambujalakṣmī; cette famille, en effet, ne semble avoir aucune attache avec Indrapura mais reçoit, en confirmation ou en don, ses premières terres dans le Pūrvadiśa. C'est là enfin que Jayavarman II épousa encore *hyaṅ* Pavitra (cf. TK 268) dont la parenté nous est inconnue.

Les titres et les dignités semblent avoir été distribués en ce temps avec une grande générosité. Parmi les épouses du roi, Pavitra et Bhās-svāminī étaient toutes deux «première reine» *agramahiṣī*, Prāṇa avait reçu le titre au moins équivalent de Kambujalakṣmī, *hyaṅ* Amṛta celui de Nṛpendradevī et l'appellation de *svāminī*. Quant aux chapelains royaux, aux *rāiapurohita*, on en comptait au moins trois : Śivakaivalya I (SKT), Kṛṣṇapāla Keśavabhaṭṭa Mahendrārimathana (STH) et Madhusūdana (PÑ), alors que traditionnellement le roi n'avait qu'un *rājapurohita*. L'épigraphie nous montre pourtant que cette fonction n'a pas été vulgarisée en d'autres temps, et l'inscription TK 278 nous apporte même à ce sujet un témoignage précis, accompagnée d'une sorte de liste de préséances, à propos de cérémonies datant de Sūryavarman Ier :

Sarājaguruṇā hotrā mantrimukhyais sabhādhipaiḥ vipraiḥ prāñjalibhiḥ strotraiḥ stuta īśas sapāvakaḥ (st. A XIII).

«[Là], par le *hotar* et le guru du roi, par les principaux ministres, par les présidents

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

de tribunal, par les brahmanes, (tous) les mains jointes, avec des chants de louanges et avec les rites du feu, était célébré Īśa »[1].

Au cours de ce séjour dans le Pūrvadiśa, Jayavarman II procéda aussi aux attributions de terres les plus importantes : Kuṭī (SKT) donnée à Śivakaivalya pour qu'il y amène sa parenté, Piṅ Svaṅ, Vananetra, -rāy, Sthalī et Āvila confirmés ou donnés à la famille de Piṅ Svaṅ (STH), sans doute enfin Hāripurā donnée à *hyaṅ* Pavitra ou à sa parenté (TK 278). Pour le reste, quoique des donations à Bhāsvāminī ne soient pas précisées (TK 275), on peut supposer qu'il y en eut, là même où son descendant Yogīśvarapaṇḍita fonda la ville de Yogīśvarapura du Pūrvadiśa. Les inscriptions gravées au début du XIe siècle à Tà Kèv, y compris sans doute la version abrégée de STH, conservent donc le souvenir d'attributions de terres importantes faites dans cette région par Jayavarman II. Il semble que sous Sūryavarman Ier, les héritiers de ces terres aient ressenti l'utilité de faire confirmer leurs droits, soit que la fondation du Tà Kèv et sans doute d'un domaine attenant y ait porté atteinte, soit que les dégâts causés par la guerre civile aient apporté bien des bouleversements.

En rapport avec le séjour de Jayavarman II au Pūrvadiśa, on peut sans doute placer la campagne militaire achevée en 816, qui eut lieu dans la province de Malyāṅ, région correspondant à peu près à celle de Battambang. Elle fut dirigée par Nāsa Śrī-Pṛthivīnarendra, de la famille de Piṅ Svaṅ. Parmi les participants on connaît Śivakaivalya II et Śivavinduka, originaires de Vrai Ruṅ et Vrai Krapās et ralliés sans doute peu avant, qui obtinrent à cette occasion la terre de Garyāk (816). Il ne faut pas omettre aussi que, selon PL, Jayavarman II « envoya les principaux mandarins pacifier toutes les provinces », ce qui suppose d'autres expéditions que celle de Malyāṅ. Nous en ignorons le résultat, mais constatons qu'au cours de cette période au moins, Jayavarman II tenta de contrôler tout ou partie du Cambodge par voie de conquête.

Sur la durée du séjour dans le Pūrvadiśa, nous avons une indication : le roi attribua à la famille de Piṅ Svaṅ la terre de Sthalī où cette famille fit une fondation en 822. Il lui attribua même, après 822, une autre terre encore, occupant sans doute le même secteur, celle d'Āvila. Nous pourrons donc supposer que le départ du Pūrvadiśa, en direction de Hariharālaya, se situe quelque temps après 822.

Quant au site d'Āmalakasthala lui-même, si l'on parvient dans l'avenir à déterminer exactement son emplacement, on peut douter d'y trouver beaucoup de vestiges intéressants. Ce fut probablement, en effet, une résidence de fortune. De plus, les aménagements et les constructions entrepris plus tard dans la même région (Bàràỳ oriental, Sraḥ Sraṅ, Tà Prohm, Bantāỳ Kdĕi, Čau Sày Tévodà, Thommanon, etc.) ont dû nécessiter des remaniements assez importants du sol. C'est le Tà Kèv seul qui, dans son état actuel, fait figure de conservatoire des souvenirs concernant le séjour de Jayavarman II au Pūrvadiśa, grâce aux inscriptions qui y ont été sauvegardées. On peut néanmoins espérer retrouver l'emplacement de Sthalīgrāma, où un *liṅga* et une Durgā furent fondés en 822, ce qui suppose la construction de sanctuaires, mais le cas similaire de Kuṭī[2], si ce point a été exactement localisé, montre combien l'espoir de fouilles instructives est incertain.

Il est évident cependant que Kuṭī se trouvait à proximité ou sur l'emplacement de l'actuel monument de Bantāỳ Kdĕi, ainsi que G. Cœdès l'a supposé. C'est donc entre ce secteur et celui de Tà Kèv, proche de l'ancien site de Vananetra/Mat Pri que

---

[1] *ISCC*, 104 et 110.
[2] H. Marchal, *Kuṭīśvara*, *BEFEO*, XXXVII, 333 et suiv.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

l'on a toute chance de retrouver d'anciens vestiges de Jayavarman II s'il en existe encore. Comme les terres qu'il attribua alors à ses tenants sont généralement délimitées avec précision dans les inscriptions (Piñ Svaṅ, Vananetra, -rāy, Sthalī, Āvila, Hāripurā), comme aussi PÑ contient plusieurs indications topographiques, il suffirait sans doute de quelques correspondances assurées pour restituer la nomenclature géographique de cette région au IXe siècle.

Après ce séjour dans le Pūrvadiśa, Jayavarman II part pour Hariharālaya et nous ignorons le temps qu'il y passe. Il n'a d'ailleurs fait, les deux fois où il s'est établi dans cette ville, aucune attribution de terres à ses tenants, sauf sans doute Vrai Karaṅ (TR), qui se trouve à une dizaine de kilomètres au sud-est. C'est ici en tout cas que nous saisissons les difficultés que présente l'interprétation des données contenues dans SKT qui nous fournit une liste de six villégiatures successives, constituant, pourrait-on dire, les six étapes d'un itinéraire de quarante-huit ans. Grâce à d'autres inscriptions, on parvient à étoffer un peu cette armature de six noms propres, à supposer par exemple que des entreprises militaires coïncidèrent avec le séjour dans le Pūrvadiśa, qu'elles se soldèrent en 816 par un succès dans le sud-ouest des Lacs, que le roi lui-même quitta le Pūrvadiśa après 822, mais rien ne nous indique la durée, ni les conditions de son séjour à Hariharālaya.

Que la ville ait existé avant sa venue, la chose est assurée. SKT dit d'ailleurs que Jayavarman II s'en fut gouverner en la « ville royale », la « capitale » (*nagara*) de Hariharālaya. De plus, nous connaissons des vestiges archéologiques situés sur cet emplacement et qui sont certainement antérieurs à son temps. Il y a d'abord le temple de Svày Prāhm, dont les trois sanctuaires constituent le plus vieil ensemble préangkorien de la région; un linteau avec *makara,* appartient à la fin du style de Saṃbór, un autre au style de Prei Kmeṅ ; le troisième a été refait sur sa seconde face, mais l'épannelage ancien donne aussi la silhouette du style de Prei Kmeṅ [1]. Ph. Stern a d'ailleurs été amené à supposer que Svày Prāhm avait été construit à une époque de transition entre le style de Saṃbór et celui de Prei Kmeṅ. L'hypothèse est en effet très probable, car il y a eu une période de chevauchement entre la production des linteaux du premier style et celle des linteaux du second. Ceci, dans une chronologie dont je fournirai ailleurs les éléments [2] et qui se traduit par des dates plus hautes que celles admises par Ph. Stern, donnerait comme ancienneté de Svày Prāhm le milieu du VIIe siècle environ.

Les mêmes raisons chronologiques font d'ailleurs que le troisième style préangkorien, celui de Kŏṃpoṅ Práḥ, semblerait plutôt apparaître vers 700-710 que vers le milieu du VIIIe siècle, ainsi que Ph. Stern le pensait. Or, Hariharālaya possède également des monuments du style de Kŏṃpoṅ Práḥ : ce sont les sanctuaires S 2, S 3 et S 4 de Trapāṅ Phoṅ, Prei Pràsàt, Hè Phkà et Pràsàt Ólok [3]. Certains comportent des colonnettes du style de Prei Kmeṅ, qui sont peut-être des « réemplois » mais peuvent aussi dater d'une époque de transition entre le second et le troisième style. Ces divers monuments sont d'ailleurs susceptibles d'un classement à l'ancienneté relative.

L'ensemble de ces données archéologiques paraît montrer que Hariharālaya a été une ville active pendant les quelque 150 ans qui ont précédé la venue de Jayavarman II. Dans l'histoire ancienne du Cambodge, cette région s'est sans doute développée assez tard, mais il semble qu'elle ait pris de l'importance à la fin du

---

[1] Ph. Stern, *BEFEO,* XXXVII, 175 et suiv., notamment 180-182.
[2] Cf. *Artibus Asiae,* XV, 1952.
[3] *Ibid.,* 183.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

VIIe et au début du VIIIe siècle. La remarque vaut surtout pour la ville de Bàràу occidental, située à l'ouest de l'actuelle Aṅkor et partiellement immergée, mais Hariharālaya, si l'on en croit l'archéologie, s'est développée parallèlement. On peut donc penser qu'au VIIIe siècle, au moment du morcellement du Cambodge, elle est devenue la capitale, le *nagara,* d'une des principautés qui se partagèrent le pays. Ainsi s'expliquerait qu'une certaine importance historique et administrative lui ait été attachée, suffisante pour que Jayavarman II s'y soit installé à deux reprises et que ses premiers successeurs, Jayavarman III et Indravarman Ier, y aient maintenu leur capitale.

Ceci ne nous permet d'ailleurs pas de déterminer les conditions du séjour de Jayavarman II à Hariharālaya. Y a-t-il eu une succession ouverte sur cette partie du pays, succession pour laquelle il avait des droits à faire valoir? Une interprétation plausible de SKT, parmi d'autres, consisterait à voir dans la carrière de ce roi deux tentatives successives pour s'installer à Hariharālaya. Au cours de la première, et après son séjour dans le Pūrvadiśa et les opérations militaires qui l'accompagnèrent, il serait bien parvenu à occuper la ville mais sans pouvoir s'y maintenir. Cet épisode aurait été suivi, pour un temps indéterminé, du séjour à Amarendrapura. Puis, au cours d'une seconde tentative, il se serait fait d'abord sacrer sur le mont Mahendra comme *cakravartin,* comme «monarque», et enfin aurait pris possession définitivement de la ville et y aurait fini ses jours. Pour la connaissance effective de ces épisodes, il n'y a sans doute guère à attendre la découverte d'inscriptions contemporaines, mais on peut par contre espérer des informations de détail, fournies par tel descendant des partisans de ce roi. Plusieurs des inscriptions dont le contenu a été analysé plus haut montrent en effet que ces descendants, pour des raisons surtout pratiques, ont eu à rappeler des circonstances qui, minimes en leur temps, ont pris après coup le caractère d'événements historiques.

Après un séjour de durée inconnue à Hariharālaya, Jayavarman II quitte donc la région d'Aṅkor et va s'installer dans une autre région du Cambodge, où il fonde la ville d'Amarendrapura. Le site n'en est pas encore localisé, mais le dépouillement des inscriptions recensées permettra probablement d'y parvenir. Amarendrapura apparaît généralement dans les textes sans indication de province (*pramān*) ce qui est curieux, et ne semble pas être lui-même un nom de province. Rien n'assure non plus qu'il fasse partie de la province d'Amoghapura. On peut le situer probablement dans la partie nord-est de la région des Lacs.

C'est apparemment au cours de ce séjour que la terre de Vana de Mahārathāruṇa fut donnée à la famille de Piṅ Svaṅ (STH), puis celle de Bhavālaya, reçue conjointement par cette famille et par Śivakaivalya I (STH et SKT). A la même période remonte sans doute le don de la ville de Vnur Vyaṅ, fait à deux hommes, petits-fils du *rājapurohita* Madhusūdana (PṄ). La mention du don précède immédiatement en effet celle de la montée sur le mont Mahendra.

C'est au cours du séjour sur le mont Mahendra (Phnoṃ Kulên) que les deux mêmes personnages reçoivent la terre de Caṃpriḥ, qui correspond à l'emplacement de l'actuel Tràpā̃ṅ Khyan. Sur les épisodes qui marquèrent le séjour sur le mont Mahendra, nous sommes seulement renseignés par SKT, qui y place l'établissement du rituel dit du *devarāja* ou «roi-dieu» et les cérémonies à l'issue desquelles Jayavarman II devint *cakravartin* «monarque universel».

Le problème qui se pose à propos du mont Mahendra est de savoir si ce site fut à la fois une capitale religieuse et administrative. Il faut bien remarquer que SKT l'appelle *nagara* (ville royale) quoique l'épigraphie, en général, ne s'y réfère pas comme à un centre administratif. L'abondance des monuments religieux, datant pour la plupart du IXe siècle, donc de l'époque qui nous intéresse, ne fait pas argu-

 CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

ment mais il pourrait en aller différemment pour deux autres séries de remarques. Le Phnoṃ Kulên (mont Mahendra) est, comme on sait, un plateau rocheux de profil concave ; il s'ensuit que les points élevés se trouvent sur le pourtour et que le centre forme une sorte de cuvette. Or il y a trace de travaux d'aménagement hydraulique qui ont consisté à construire des barrages en angle, sur le plateau et le long des pentes intérieures pour délimiter des réservoirs où s'accumuleraient les eaux de pluie et de ruissellement. Le plus important de ces réservoirs est à l'est du Pràsàt Năk Tà, un autre est au nord du Pràsàt Ó Paôṅ. D'autres, moins discernables et moins vastes sont épars dans la forêt. On peut donc se demander si le Phnoṃ Kulên n'a pas eu une population urbaine assez importante, nécessitant l'établissement de ces réservoirs.

Le second détail auquel il faudrait s'arrêter résulte de PṄ (stances A IX et A X) précisant que les petits-enfants du *rājapurohita* Madhusūdana, ayant suivi Jayavarman II sur le Phnoṃ Kulên, obtinrent la ville (*pura*) de Campriḥ et celle de X. Ces attributions de biens fonciers pourraient correspondre à l'établissement d'un centre administratif sur le Phnoṃ Kulên.

Il faut surtout considérer, cependant, le mont Mahendra comme un centre religieux. L'histoire religieuse du Cambodge préangkorien connaît divers hauts lieux où se trouvaient des temples çivaïtes éminents : Wăt Phᶜu, Phnoṃ Bàyàṅ, Phnoṃ Bà Thê, etc. Il existe aussi une capitale, Aṅkor Bóreï, établie en plaine à un confluent, dont les sanctuaires çivaïtes se trouvaient sur une éminence, celle du Phnoṃ Dà, située à 3 kilomètres au nord.

Or, le mont Mahendra existait déjà comme lieu de culte avant le temps de Jayavarman II, ainsi qu'en témoigne la grotte proche du Pràsàt Ó Tŏp Moharuᵘsĕi avec ses deux images féminines préangkoriennes en relief et le Pràsàt Crĕi. Il a donc pu se trouver choisi par Jayavarman II pour y faire les cérémonies et les fondations relatives à son sacre comme *cakravartin*. Il faut d'ailleurs ajouter que ces fondations concernent limitativement des *liṅga* et des Viṣṇu ; on n'y trouve ni images féminines, ni tout autre représentation de personnages du panthéon brahmanique.

Il semble donc que Jayavarman II ait fait sur le mont Mahendra, et conformément aux données de SKT, un séjour motivé surtout par des raisons religieuses, par son sacre comme *cakravartin*. Ce séjour a pu être assez long. D'après les données de LV, qui, quoique incomplètes, sont utilisables ici, c'est alors qu'est entré à son service un personnage dont nous ignorons le nom, parent (neveu?) de Punnāgavarman, et sans doute petit-fils de Rudravarman et de Narendralakṣmī. Il reçut alors de Jayavarman II des terres non énumérées. Quant à ce Rudravarman, s'il est bien un des « rois » du VIIIᵉ siècle connus par ailleurs, il était aussi le beau-père du « roi » Pṛthivīndravarman, dont une sœur ou une cousine fut Dharaṇīndradevī, femme de Jayavarman II et mère de Jayavardhana-Jayavarman III. C'est au moment de son sacre sur le mont Mahendra que Jayavarman II aurait contracté alliance avec une autre famille « royale » du Cambodge.

Après cela, Jayavarman II retourne à Hariharālaya où il finit ses jours. Son *purohita* Śivakaivalya I, qui avait eu un rôle important au cours des cérémonies célébrées sur le mont Mahendra, y meurt avant lui. Sur cette dernière phase historique, nous ne savons à peu près rien. Elle semble avoir été marquée une fois encore par des opérations militaires, si les stances A XVII-A XX de PṄ concernent le règne de Jayavarman II et non celui de Jayavarman III. On y trouve la mention de princes difficiles à dompter et d'une expédition victorieuse conduite sur une montagne, apparemment le Phnoṃ Kulên, à l'occasion de laquelle le village de Saṅgrāma fut attribué à deux partisans.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Les territoires de Jayavarman II. — La reconstitution des circonstances politiques auxquelles fut mêlé ce roi, et telle qu'on vient de la tenter, comporte sans doute une assez grande part d'hypothèse. Cette part se réduit beaucoup quand on essaie, documents en main, de délimiter l'étendue de son territoire. Nous disposons à cette fin de SKT qui indique les déplacements successifs de Jayavarman II. Les autres inscriptions complètent ces données en y ajoutant des détails topographiques voire même chronologiques.

La limite extrême de ce territoire, vers l'est, est Indrapura soit, selon les vues de G. Cœdès, la région de Thbóñ Khmŭṃ, sur la rive gauche du Mékong, dans la province de Kompong Cham. A l'ouest, la limite est le Pūrvadiśa, au voisinage immédiat de l'actuel Aṅkor, avec une extension dans Malyāṅ, région qui répond à peu près à la moitié sud de la province de Battambang. Entre ces deux limites, prennent place la capitale de Hariharālaya (Rolûos), la ville religieuse du mont Mahendra (Phnoṃ Kulên) et la capitale temporaire d'Amarendrapura qui n'est pas encore localisée mais se trouvait dans la partie nord du Cambodge. Ces données permettent de définir une zone comprenant les actuelles provinces de Kompong Cham, Kompong Thom, Siemréap et pour une part celle de Battambang. C'est principalement la région nord des Lacs. A l'est, cependant, elle dépasse la limite du Moyen-Mékong, juste avant le confluent de Phnom Penh. Au nord, peut-être s'étendait-elle jusqu'aux Dangrêks. Faute d'avoir encore localisé Amarendrapura, on n'en est pas assuré, mais SKT nous indique que, sous Jayavarman III, le nommé Rudrācārya se fit religieux et fonda le sanctuaire de Bhadragiri sur un mont qu'il obtint du roi, celui de Thko, dans la province du Pied-des-Monts (Jeñ Vnaṃ), soit le pied des Dangrêks. Si l'on identifie, ce qui est raisonnable, ce Thko avec les Phnoṃ Dañkò actuels, on a un témoignage que, dans son secteur nord-ouest tout au moins, le territoire gouverné par Jayavarman III atteignait les Dangrêks. Et comme il est douteux que ce roi ait agrandi le domaine hérité de son père, on peut croire que Jayavarman II contrôlait aussi ce secteur.

Les attributions de terres faites par ce dernier roi et dont l'épigraphie a conservé le souvenir se situent dans les mêmes régions : province du Pūrvadiśa (SKT, STH, TK 275, sans doute TK 278), province de Malyāṅ (PL), voisinage de Hariharālaya (TR), voisinage d'Amarendrapura (SKT, STH), province d'Amoghapura (SKT), voisinage du mont Mahendra (PN, et peut-être LV qui mentionne seulement des dons de terres).

Ces indications semblent montrer que les seules régions où Jayavarman II ait exercé des prérogatives « royales », dont une des plus importantes est la disposition du sol, sont celles mêmes où ses divers déplacements se trouvent enregistrés. Les autres souverains du Cambodge ont eu généralement une résidence fixe mais disposaient cependant des biens fonciers dans toute l'étendue de leur royaume, ou encore y sanctionnaient les transactions privées. C'est même, pourrait-on dire, ce qui délimitait l'étendue territoriale de leur pouvoir, de leur « ressort ». Cette constatation n'est pas indifférente, et nous allons être conduit à la reprendre plus bas.

Comparaisons avec les données archéologiques. — L'art de Jayavarman II a été connu, comme on sait, grâce aux travaux de Ph. Stern, aux recherches conduites par lui sur le Phnoṃ Kulên, à Rolûos et dans le voisinage du Bàràỳ occidental[1]. Ces recherches lui ont permis de caractériser et de dénombrer un certain

[1] Ph. Stern. *BEFEO*, XXXVIII, 111 et suiv.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

nombre de monuments qui se situent entre l'époque préangkorienne et le style de Práḥ Kô, correspondant à Indravarman Ier (877-889). D'après leur ordre d'ancienneté relative, il les a placés en correspondance avec les deux séjours de Jayavarman II à Hariharālaya, coupés par le séjour sur le mont Mahendra.

On peut sans doute se demander si un tel classement ne risque pas d'être trop rigoureux et de donner l'impression que Jayavarman II était un roi nomade suivi d'une cour errante, que l'activité des villes où il a séjourné dépendait principalement de sa présence. Il est vrai que l'inscription de SKT produit le même effet si l'on omet de l'interpréter. C'est en réalité un document qui tend à énumérer les épisodes de la carrière politique de Jayavarman II parce qu'ils ont fait prospérer la fortune d'un brahmane devenu chapelain royal. L'inscription ne comporte donc pas de repères chronologiques mais uniquement une énumération de faits relatifs à la personne du roi, avec références territoriales à l'appui. Nous connaissons sous l'angle de la biographie personnelle la plus stricte, les déplacements effectués par Jayavarman II, mais non leur durée, ni les vicissitudes politiques ou militaires qui les ont suscités, ni même les rivaux qui ont pu participer à de tels événements. L'impression que donne ce texte ne doit donc pas être acceptée sans contrôle.

Du côté archéologique, il semble préférable aussi de supposer qu'un style artistique prolongeant les traditions préangkoriennes locales s'est développé dans la région d'Aṅkor pendant la première moitié du IXe siècle, favorisé sans doute par l'« hégémonie » intermittente de Jayavarman II, mais ne dépendant pas uniquement de lui. Un ajustement trop rigoureux de la stylistique aux déplacements successifs de ce roi soulèverait d'ailleurs de lui-même certaines objections. L'itinéraire royal, comme on l'a vu, a été le suivant : Indrapura-Pūrvadiśa - Hariharālaya-Amarendrapura - Mahendraparvata-Harihāralaya à nouveau. Même si l'on réserve la question d'Indrapura, le schéma de l'évolution artistique esquissé par Ph. Stern omet le Pūrvadiśa et Amarendrapura, omission qui se justifie d'ailleurs fort bien puisque aucun monument n'est connu qui puisse correspondre au séjour de Jayavarman II sur ces deux sites (Amarendrapura n'est d'ailleurs pas encore localisé). Mais en supposant une évolution de la statuaire et de l'art décoratif coïncidant de près avec les déplacements du roi, on devrait constater deux hiatus dans cette évolution, ceux correspondant aux deux séjours qui n'ont encore livré pour des raisons différentes, aucun monument de ce temps. Comme ces hiatus n'apparaissent pas, il faut croire qu'avec sans doute des périodes de moindre activité, la production de l'art khmèr s'est poursuivie de façon ininterrompue dans Rolûos et la ville du Bàràỳ. Il en a été vraisemblablement ainsi même pendant le séjour de Jayavarman II sur le Phnoṃ Kulên. Ph. Stern cite en effet plusieurs monuments de la plaine qui présentent des signes de contiguïté et de postériorité par rapport à ceux du Kulên : Kŭk Dóṅ et Tràpāṅ Phoṅ S. 1 à Rolûos, et Kôk Pô B au Bàràỳ.

On doit ajouter aussi que l'ensemble des fondations faites tant à Rolûos qu'au Bàràỳ, attribuables au temps de Jayavarman II ou de Jayavarman, III soit à une période comprise entre 802 et 877, est modeste. Il s'est agi de temples construits sans doute lentement, avec des remaniements et des additions successifs. Les linteaux ou les colonnettes d'un même sanctuaire sont d'ailleurs parfois de style différent sans que l'explication par des « réemplois » paraisse toujours évidente[1].

Les fondations religieuses faites sur le Phnoṃ Kulên posent un tout autre problème. Elles sont remarquables par leur nombre (on y compte vingt-cinq temples depuis les recherches faites par Ph. Stern) et par leur diversité[2]. Il ne s'ensuit

---

[1] Cf. Ph. Stern, *op. cit.*, 182 et suiv.
[2] *Id.*, *BEFEO*, XXXVIII, 111 et suiv.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

d'ailleurs pas qu'elles s'échelonnent sur une longue période et, au contraire même, l'étude des colonnettes montre, le Pràsàt Crĕi mis à part, un style remarquablement homogène. On a vu plus haut les raisons pour lesquelles le Kulên (mont de Mahendra) doit être considéré surtout comme une ville religieuse. Je crois bien que tous les sanctuaires attribuables au temps de Jayavarman II qui s'y trouvent, y ont été édifiés à l'occasion de son sacre comme *cakravartin*. Il a fait construire alors son Meru, représenté par les terrasses ruineuses du Rôṅ Čĕn, et les temples ont été répartis alentour.

On peut reprendre ici une idée déjà formulée par Ph. Stern, mais que les orientations variables des monuments avaient fait écarter. Ces monuments semblent avoir été construits sous forme d'annexes au Rôṅ Čĕn. Il est sans importance en fait qu'ils aient été orientés indépendamment. D'une façon désordonnée, ils répondent sans doute aux tours que l'on trouve plus tard réparties autour de Bàkoṅ, Meru d'Indravarman Ier, ou du Bàkhèṅ, Meru de Yaśovarman Ier. Dans ces deux derniers cas, nous avons toutefois un ensemble concerté, une répartition raisonnée d'édifices homogènes, ce qui n'était pas encore le cas au Kulên.

Quant aux auteurs de ces temples, on peut présumer de leur identité par des comparaisons avec le cas de Bàkoṅ où l'on trouve, parmi les fondateurs des tours annexes, le roi lui-même, ses fils, les femmes du gynécée [1]. On peut donc supposer que les monuments du Kulên émanent de Jayavarman II et de son entourage, de ces familles dont, en plusieurs cas, la composition et l'origine nous sont connues. Les motifs indo-javanais et chams, manifestes sur plusieurs monuments, s'expliquent sans doute par l'origine de certaines d'entre elles. D'autres motifs, proprement khmèrs et parfois même déjà anciens, représentent peut-être des traditions artistiques conservées dans d'autres parties du Cambodge. Un monument presque entièrement cham, comme le Pràsàt Damrĕi Kràp, pose sur le plan artistique le problème des relations de Jayavarman II avec la dynastie chame du Pāṇḍuraṅga, qui a régné dans le Sud-Annam [2]. La diversité des tendances qui se manifestent dans cet art du Kulên, tendances dont certaines ne subsisteront pas, suppose la présence de maîtres d'œuvres ayant subi des formations différentes et laisse deviner le groupement d'individus hétérogène qui devait constituer alors l'entourage de Jayavarman II. Elle laisse aussi supposer que vers le début du IXe siècle, conséquence du morcellement territorial, l'art khmèr n'avait plus une forte homogénéité. Nous savons d'ailleurs que les partisans de Jayavarman II sont venus d'un peu partout : Dviradapura (LV), Aninditapura (TR), Śreṣṭhapura (KP), Vyādhapura (PL), Indrapura (SKT), etc.

Il semble en tout cas évident que l'événement marquant du règne, sur le plan religieux, a été l'ensemble des cérémonies du mont Mahendra, célébrées à l'occasion du couronnement de Jayavarman II comme monarque universel. Sur ce point au moins, la tradition postérieure est d'accord avec les faits que l'archéologie permet de rétablir. On comprend d'autant moins que le second séjour de ce roi à Hariharālaya et la totalité du règne de son successeur soient à nouveau des périodes presque stagnantes, d'un faible intérêt artistique, si l'on n'admet pas qu'en une phase quelconque de son développement, l'entreprise ait échoué. C'est une interprétation à laquelle il faudra revenir plus loin.

Nous pourrions par ailleurs avoir des repères plus sûrs concernant l'évolution de l'art dans la première moitié du IXe siècle si certaines stèles de fondation étaient

---

[1] G. Cœdès, *Inscr. du Cambodge*, I, 31 et suiv. (stèle de Bàkoṅ).

[2] On sait que le Pràsàt Damrĕi Kràp se rattache au style cham de Hoà-lai, dont presque tous les spécimens sont situés dans le Sud-Annam. Il est un peu antérieur au temple de Hoà-lai lui-même.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

encore en place. Nous savons par exemple qu'une fondation eut lieu à Garyāk en 816 (PL) et une autre à Sthalī (STH) en 822. Il est raisonnable aussi de penser que les autres attributions de terres relevées plus haut, ont fait l'objet en leur temps de fondations religieuses. Le malheur est qu'actuellement la plupart ne sont pas localisées sur le terrain. De ce côté cependant, l'avenir réserve des ressources.

Cette analyse des données archéologiques nous achemine vers deux conclusions. La première est que, hors le Kulên, l'art de la région d'Aṅkor montre, pendant le IXe siècle et jusqu'au temps d'Indravarman exclus, une vitalité assez faible mais cependant continue. L'art du Kulên contraste avec cette apparence en montrant un assez grand nombre de monuments, homogènes par certains détails, très différents par d'autres, mais qui semblent correspondre à une brève période de temps. On n'a d'ailleurs pas encore décelé sur ces monuments de retouches, d'agrandissements ni de disparités impliquant deux styles successifs (le Prasat Crĕi mis à part).

La seconde conclusion est que cet art du IXe siècle, dans toutes ses manifestations connues, paraît limité à une aire étroite, intéressant trois groupes archéologiques de la région d'Aṅkor auxquels il faut ajouter le sanctuaire principal du Groupe C de Saṃbór Prei Kŭk [1]. Son extension reste donc en deçà des limites mêmes que l'épigraphie permet d'attribuer au territoire gouverné par Jayavarman II. Il peut apparaître comme un style local, particulier au nord des Lacs et qui a reçu, à l'occasion des cérémonies célébrées sur le mont Mahendra, de gros apports d'éléments extérieurs.

Jayavarman III. — Ce roi n'est guère qu'une ombre à la suite de son père, et un paragraphe suffira pour récapituler les indications qui le concernent. Il est, comme on sait, fils de Dharaṇīndradevī qui était elle-même sœur du « roi » Pṛthivīndravarman. Sa capitale était Hariharālaya. Les attributions de terres faites par ce personnage se situent dans les régions mêmes où l'autorité de son père a été attestée, ville du Bàràỳ (KP), province de Malyāṅ (PL), et aussi province de Jeṅ Vnaṃ (SKT). Sa présence au pied des Dangrêks est attestée également par PL (st. XXIX).

Il n'est pas possible de distinguer entre les monuments de Jayavarman II postérieurs au séjour sur le Kulên et ceux de Jayavarman III, mais le tout est assez peu important : sanctuaire A et B (ce dernier datant de 857) de Kôk Pô, sanctuaire S1 de Trapāṅ Phoṅ, une partie du sanctuaire central de Svày Prāhm, une partie du Prasat Ôlok, Kandàl Dòm Sud, Prasat Kaèk, Kŭk Truṅ [2]. On remarquera que cet ensemble se situe seulement à Rolûos (Hariharālaya) où Jayavarman III avait sa capitale, et dans la ville du Bàràỳ, soit sur une aire étroite. Nous aurons un autre spécimen du style de ce temps si l'on retrouve la fondation faite par Rudrācārya sur le Bhadragiri (SKT). Ces quelques monuments, en tout cas, correspondent d'abord à une période indéterminée, sans doute courte, du règne de Jayavarman II et ensuite aux vingt-sept ans (850-877) du règne de Jayavarman III. Il n'est pas excessif de penser que ces deux souverains n'avaient désormais qu'une position médiocre.

*
* *

La royauté angkorienne de 802 à 877.

En récapitulant les données auxquelles nous sommes ainsi parvenu concernant Jayavarman II et Jayavarman III, dont les règnes couvrent la période 802-877, il semble que l'on aboutisse à un certain nombre de présomptions solidaires.

[1] Ph. Stern, *op. cit.*, 186-189.
[2] Ph. Stern, *op. cit.*, 186-189.

CC-0. Agamdas Digital Preservation Foundation, Chandigarh

SKT mentionne d'abord l'influence exercée par Javā sur le Cambodge et le fait que Jayavarman II lui-même vint de Javā. A l'appui de ce témoignage, on remarquera en archéologie la combinaison indo-javanaise, sur les linteaux du Phnoṃ Kulên, de la tête de *kāla* vue de face avec les *makara* tournés vers l'extérieur. L'épigraphie pour sa part, nous montre l'emploi du mot vieux-javanais ou vieux-malais *hyaṅ*, dans une acception à vrai dire assez particulière, concernant des femmes de l'entourage ou de la descendance de Jayavarman II.

L'archéologie du Kulên témoigne en outre d'une influence chame, caractérisée par des motifs qui se retrouvent plus spécialement dans le sud du Champa au IXe s., mais l'histoire et la philologie n'apportent rien à l'appui de ce rapprochement.

Sur Indrapura, première résidence de Jayavarman II et point de départ de ses entreprises, nous ne pouvons encore rien avancer puisque, si l'on identifie cette ville avec le site de Bantāy Prei Nokor ou quelque autre site de Thbóṅ Khmŭṃ, nous constatons qu'aucune fouille n'y a été encore pratiquée.

Au cours des épisodes suivants nous remarquons que les partisans de Jayavarman II ont été recrutés un peu partout au Cambodge, mais que le roi lui-même a limité ses déplacements et apparemment ses efforts aux parties nord et ouest du secteur des Lacs. En réservant la lacune que constitue pour nous la non-localisation d'Amarendrapura, ces efforts paraissent graviter autour de la ville de Hariharālaya (Lolei) qui, avec celle du Bàràỳ, occupait alors la région avoisinant Aṅkor. Toutes deux, pour des raisons archéologiques, semblent avoir été fondées vers le milieu du VIIe siècle et présentent ensuite les traces d'une occupation ininterrompue. La ville du Bàràỳ a peut-être eu en ce temps une particulière importance. Celle de Rolûos (Hariharālaya) est sans doute devenue au VIIIe siècle une des capitales du Tchen-la morcelé, ce qui expliquerait l'intérêt que Jayavarman II lui a porté.

Les attributions de terres faites par le roi et, semble-t-il, sa zone d'action tout entière sont limitées également aux parties nord et ouest du secteur des Lacs. Si l'on s'appuyait sur ces attributions, les séjours les plus importants de Jayavarman II se situeraient dans le Pūrvadiśa et à Amarendrapura, accessoirement sur le mont Mahendra. En se basant au contraire sur l'étendue des vestiges archéologiques, c'est évidemment le séjour sur le mont Mahendra qui serait le plus important. Il n'est pas assuré que ce séjour ait duré très longtemps, mais il est marqué par la construction de nombreux monuments, émanant sans doute du roi lui-même et de ses partisans. Ces monuments, d'une originalité indéniable dans leur décoration, supposent des constructeurs ayant reçu une formation ou des directives très diverses. Pendant que cette poussée artistique se produisait, l'art khmèr de Rolûos et du Bàràỳ a poursuivi jusqu'à la fin du règne de Jayavarman III son évolution dans un petit nombre de monuments et a adopté une partie des innovations apparues sur le Kulên.

Il nous faut bien constater, au terme de toutes les recherches de détail précédentes, que les faits historiques, religieux et artistiques associés aux noms de Jayavarman II et III, donc compris entre les dates de 802 et de 877, sont localisés sur une aire limitée aux provinces actuelles de Kompong Cham, Kompong Thom, Siemréap et Battambang, soit, comme on a vu, les parties nord et ouest de la région des Lacs. Nous n'avons pas actuellement de témoignage que ces rois aient procédé ailleurs à des attributions de terres qui constituent par nature une prérogative royale, ni qu'ils aient fait ailleurs des fondations religieuses. Si leur royaume restait confiné à ces étroites limites, il est logique de penser que d'autres « royaumes » se partageaient le reste du Cambodge, autrement dit que la situation connue au VIIIe siècle s'était prolongée pendant la plus grande partie du IXe. Les généalogies conservées par Indravarman Ier et Yaśovarman Ier confirment cette hypothèse en nous fournissant les noms de ces « rois » concurrents : ce sont Pṛthivīndravarman

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

encore en place. Nous savons par exemple qu'une fondation eut lieu à Garyāk en 816 (PL) et une autre à Sthalī (STH) en 822. Il est raisonnable aussi de penser que les autres attributions de terres relevées plus haut, ont fait l'objet en leur temps de fondations religieuses. Le malheur est qu'actuellement la plupart ne sont pas localisées sur le terrain. De ce côté cependant, l'avenir réserve des ressources.

Cette analyse des données archéologiques nous achemine vers deux conclusions. La première est que, hors le Kulên, l'art de la région d'Aṅkor montre, pendant le IXe siècle et jusqu'au temps d'Indravarman exclus, une vitalité assez faible mais cependant continue. L'art du Kulên contraste avec cette apparence en montrant un assez grand nombre de monuments, homogènes par certains détails, très différents par d'autres, mais qui semblent correspondre à une brève période de temps. On n'a d'ailleurs pas encore décelé sur ces monuments de retouches, d'agrandissements ni de disparités impliquant deux styles successifs (le Prasat Crĕi mis à part).

La seconde conclusion est que cet art du IXe siècle, dans toutes ses manifestations connues, paraît limité à une aire étroite, intéressant trois groupes archéologiques de la région d'Aṅkor auxquels il faut ajouter le sanctuaire principal du Groupe C de Saṃbór Prei Kŭk [1]. Son extension reste donc en deçà des limites mêmes que l'épigraphie permet d'attribuer au territoire gouverné par Jayavarman II. Il peut apparaître comme un style local, particulier au nord des Lacs et qui a reçu, à l'occasion des cérémonies célébrées sur le mont Mahendra, de gros apports d'éléments extérieurs.

Jayavarman III. — Ce roi n'est guère qu'une ombre à la suite de son père, et un paragraphe suffira pour récapituler les indications qui le concernent. Il est, comme on sait, fils de Dharaṇīndradevī qui était elle-même sœur du « roi » Pṛthivīndravarman. Sa capitale était Hariharālaya. Les attributions de terres faites par ce personnage se situent dans les régions mêmes où l'autorité de son père a été attestée, ville du Bàràỳ (KP), province de Malyāṅ (PL), et aussi province de Jeṅ Vnaṃ (SKT). Sa présence au pied des Dangrêks est attestée également par PL (st. XXIX).

Il n'est pas possible de distinguer entre les monuments de Jayavarman II postérieurs au séjour sur le Kulên et ceux de Jayavarman III, mais le tout est assez peu important : sanctuaire A et B (ce dernier datant de 857) de Kôk Pô, sanctuaire S1 de Trapāṅ Phoṅ, une partie du sanctuaire central de Svày Prāhm, une partie du Prasat Ólok, Kandàl Dòm Sud, Prasat Kaèk, Kŭk Truṅ [2]. On remarquera que cet ensemble se situe seulement à Rolûos (Hariharālaya) où Jayavarman III avait sa capitale, et dans la ville du Bàràỳ, soit sur une aire étroite. Nous aurons un autre spécimen du style de ce temps si l'on retrouve la fondation faite par Rudrācārya sur le Bhadragiri (SKT). Ces quelques monuments, en tout cas, correspondent d'abord à une période indéterminée, sans doute courte, du règne de Jayavarman II et ensuite aux vingt-sept ans (850-877) du règne de Jayavarman III. Il n'est pas excessif de penser que ces deux souverains n'avaient désormais qu'une position médiocre.

*
* *

La royauté angkorienne de 802 à 877.

En récapitulant les données auxquelles nous sommes ainsi parvenu concernant Jayavarman II et Jayavarman III, dont les règnes couvrent la période 802-877, il semble que l'on aboutisse à un certain nombre de présomptions solidaires.

[1] Ph. Stern, *op. cit.*, 186-189.
[2] Ph. Stern, *op. cit.*, 186-189.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

SKT mentionne d'abord l'influence exercée par Javā sur le Cambodge et le fait que Jayavarman II lui-même vint de Javā. A l'appui de ce témoignage, on remarquera en archéologie la combinaison indo-javanaise, sur les linteaux du Phnom Kulên, de la tête de *kāla* vue de face avec les *makara* tournés vers l'extérieur. L'épigraphie pour sa part, nous montre l'emploi du mot vieux-javanais ou vieux-malais *hyaṅ*, dans une acception à vrai dire assez particulière, concernant des femmes de l'entourage ou de la descendance de Jayavarman II.

L'archéologie du Kulên témoigne en outre d'une influence chame, caractérisée par des motifs qui se retrouvent plus spécialement dans le sud du Champa au IXe s., mais l'histoire et la philologie n'apportent rien à l'appui de ce rapprochement.

Sur Indrapura, première résidence de Jayavarman II et point de départ de ses entreprises, nous ne pouvons encore rien avancer puisque, si l'on identifie cette ville avec le site de Bantāy Prei Nokor ou quelque autre site de Thbŏṅ Khmŭṃ, nous constatons qu'aucune fouille n'y a été encore pratiquée.

Au cours des épisodes suivants nous remarquons que les partisans de Jayavarman II ont été recrutés un peu partout au Cambodge, mais que le roi lui-même a limité ses déplacements et apparemment ses efforts aux parties nord et ouest du secteur des Lacs. En réservant la lacune que constitue pour nous la non-localisation d'Amarendrapura, ces efforts paraissent graviter autour de la ville de Harihārālaya (Lolei) qui, avec celle du Bàràỳ, occupait alors la région avoisinant Aṅkor. Toutes deux, pour des raisons archéologiques, semblent avoir été fondées vers le milieu du VIIe siècle et présentent ensuite les traces d'une occupation ininterrompue. La ville du Bàràỳ a peut-être eu en ce temps une particulière importance. Celle de Rolûos (Hariharālaya) est sans doute devenue au VIIIe siècle une des capitales du Tchen-la morcelé, ce qui expliquerait l'intérêt que Jayavarman II lui a porté.

Les attributions de terres faites par le roi et, semble-t-il, sa zone d'action tout entière sont limitées également aux parties nord et ouest du secteur des Lacs. Si l'on s'appuyait sur ces attributions, les séjours les plus importants de Jayavarman II se situeraient dans le Pūrvadiśa et à Amarendrapura, accessoirement sur le mont Mahendra. En se basant au contraire sur l'étendue des vestiges archéologiques, c'est évidemment le séjour sur le mont Mahendra qui serait le plus important. Il n'est pas assuré que ce séjour ait duré très longtemps, mais il est marqué par la construction de nombreux monuments, émanant sans doute du roi lui-même et de ses partisans. Ces monuments, d'une originalité indéniable dans leur décoration, supposent des constructeurs ayant reçu une formation ou des directives très diverses. Pendant que cette poussée artistique se produisait, l'art khmèr de Rolûos et du Bàràỳ a poursuivi jusqu'à la fin du règne de Jayavarman III son évolution dans un petit nombre de monuments et a adopté une partie des innovations apparues sur le Kulên.

Il nous faut bien constater, au terme de toutes les recherches de détail précédentes, que les faits historiques, religieux et artistiques associés aux noms de Jayavarman II et III, donc compris entre les dates de 802 et de 877, sont localisés sur une aire limitée aux provinces actuelles de Kompong Cham, Kompong Thom, Siemréap et Battambang, soit, comme on a vu, les parties nord et ouest de la région des Lacs. Nous n'avons pas actuellement de témoignage que ces rois aient procédé ailleurs à des attributions de terres qui constituent par nature une prérogative royale, ni qu'ils aient fait ailleurs des fondations religieuses. Si leur royaume restait confiné à ces étroites limites, il est logique de penser que d'autres « royaumes » se partageaient le reste du Cambodge, autrement dit que la situation connue au VIIIe siècle s'était prolongée pendant la plus grande partie du IXe. Les généalogies conservées par Indravarman Ier et Yaśovarman Ier confirment cette hypothèse en nous fournissant les noms de ces « rois » concurrents : ce sont Pṛthivīndravarman

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

et Mahīpativarman, auxquels il faut ajouter l'époux de la reine Jyeṣṭhāryā qui a fait une fondation à Śambhupura en 803, et un souverain de la dynastie de Bhavapura, dont l'existence semble attestée par la généalogie de Rājendravarman II[1].

On pourrait cependant objecter que ces «rois» n'ont généralement pas laissé d'inscriptions. A cet égard, les établissements khmèrs du plateau de K'orat nous réserveront peut-être de l'inattendu dans l'avenir, comme l'a fait l'inscription trouvée à Ayuthia qui mentionne en 937 une dynastie dissidente [2]. Mais même si l'épigraphie restait aussi pauvre qu'elle l'est actuellement, ce serait un point encore que Jayavarman II et Jayavarman III auraient de commun avec la plupart des autres «rois» du VIIIe et du IXe siècle. Il est remarquable en effet que ni Jayavarman II ni son fils n'ont laissé d'inscriptions : comme Mahīpativarman, Pṛthivīndravarman ou tel autre, ils sont connus seulement par la tradition postérieure et les «généalogies» de la fin du IXe siècle les appellent tous indistinctement *rājan, nṛpati, nṛpa.*

Ces premières remarques tendent à définir ce qu'a été en leur propre temps, la situation de Jayavarman II et de Jayavarman III. Cette ambiance d'assez nette médiocrité est interrompue cependant par la magnifique floraison artistique du Kulên, au moment où Jayavarman II se fait sacrer *cakravartin,* mais les vestiges archéologiques immédiatement postérieurs montrent, par leur rareté, que l'opération, pour des raisons qui nous échappent, n'a pas réussi.

Il est manifeste aussi que le règne suivant, celui de Jayavarman III, qui a duré vingt-sept ans, a toutes les apparences d'un pauvre règne. Jayavarman III avait-il le sentiment d'être un *cakravartin,* un «monarque universel»?

Une particularité de détail, jusqu'ici inexpliquée, peut trouver dans cette voie sa justification. On sait que la pratique des noms posthumes, dans le protocole royal, apparaît à l'époque préangkorienne, au moins pour les rois Bhavarman II-Śivaloka, Jayavarman Ier-Śivapura et sans doute Puṣkara-Indraloka. De là, elle est passée au Champa, introduite par la dynastie de Pāṇḍuraṅga [3]. Les dynasties du Cambodge angkorien l'ont adoptée aussi, pendant cinq siècles, sinon davantage [4]. Or, le seul roi au cours de cette période à faire exception est le fondateur de la royauté angkorienne Jayavarman II. Dans des inscriptions telles que la partie khmère de SKT, où les rois défunts sont cités sous leur nom posthume (Viṣṇuloka, Śivaloka, Nirvāṇapada, etc.), Jayavarman II est appelé Parameśvara, nom qui apparaît à Prâḥ Kô et qui ne se rattache à aucune titulature connue.

Le titre posthume était probablement conféré au cours des cérémonies funéraires, c'est-à-dire qu'en l'espèce le soin de l'attribuer aurait incombé à Jayavarman III. Or, il ne paraît pas s'en être soucié et, selon toute vraisemblance, Jayavarman II n'a pas eu à sa mort de titre posthume, non plus que les divers roitelets qui, après Indraloka, s'étaient partagés le Cambodge. Les choses changeront avec Indravarman Ier.

L'analyse des faits connus aboutit donc à des conclusions, sinon négatives, tout au moins restrictives. Elle montre que le territoire de Jayavarman II n'était pas grand, que rien ne le distinguait sans doute des autres fiefs entre lesquels le Cambodge

---

[1] Cf. P. Dupont, *BEFEO,* XLIII, 17 et suiv.

[2] G. Cœdès, *JTRS,* XXXV, 73 et suiv.

[3] La correspondance entre Puṣkara ou Puṣkarâkṣa et Indraloka n'est pas assurée. Cf. P. Dupont, *BEFEO,* XLIII, 17 et suiv. et *BSEI,* XXIV, 1er trim., 9, n. 1.

[4] Le roi sous le règne duquel commence la *Chronique cambodgienne* (G. Cœdès, *BEFEO,* XVIII, IX, 15 et suiv.) en 1346, y est nommé Nippānbat (Nibbānapada), ce qui a toute l'apparence d'un nom posthume (cf. G. Cœdès, *Royaumes hindouisés,* 380).

CC-0. Agamnigams Digital Preservation Foundation, Chandigarh

était alors divisé et que la tentative faite par ce roi pour devenir *cakravartin* ou, comme dit SKT, « unique souverain du Cambodge » a apparemment échoué. On ne peut nier, cependant, d'un autre côté, que la tradition postérieure lui attache une grande importance et que les descendants de ses anciens partisans se réfèrent à lui comme à un souverain authentique. Ceci nous conduit à étudier l'avènement de son second successeur, Indravarman Ier, et du fils de celui-ci.

*
* *

Indravarman Ier et Yaśovarman Ier. — Presque tout ce qui caractérise ces nouveaux rois fait contraste avec le cas de leurs deux prédécesseurs. A plusieurs reprises, ce contraste frappe même immédiatement. Indravarman Ier, par exemple, a laissé des témoignages épigraphiques dont certains sont même très importants, comme les inscriptions de Práḥ Kô (879) et de Bàkoṅ (881). D'autres inscriptions se référant à son règne montrent de plus l'étendue du territoire qu'il contrôlait, depuis la région d'Ubon, dans l'actuel Siam oriental, jusqu'à la région de Ta Kèo, dans le sud du Cambodge. Il est vrai que ces textes, ajoutés à ceux d'Aṅkor, indiquent seulement une zone verticale assez étroite, mais nous connaissons d'autres inscriptions mentionnant le même souverain qui permettront de délimiter en largeur ce territoire : même si celui-ci n'a pas atteint le Moyen-Mékong ni la Cochinchine, il était sans conteste très étendu.

Une autre particularité qu'on ne peut méconnaître est que ce roi a réalisé en douze ans seulement toutes ses fondations religieuses et laïques : creusement du réservoir de Lolei (*Indratataka*), construction des six tours de Práḥ Kô, édification du temple-montagne de Bàkoṅ et de ses annexes. A ces entreprises s'ajoutent sans doute des travaux urbains et des constructions de voies.

Ce contraste entre les entreprises réalisées en douze ans par Indravarman Ier et celles qu'en soixante-quinze ans ses deux prédécesseurs avaient menées à bien est une évidence qui demande explication. L'hypothèse que certains travaux aient été achevés par son fils et successeur Yaśovarman Ier (889-900) n'est pas à retenir[2], car celui-ci s'est consacré à des œuvres bien plus considérables encore : fondation des quatre tours de Lolei, creusement du réservoir Yaśodharatataka, fondation de la nouvelle capitale Yaśodharapura, du temple-montagne du Phnoṃ Bàkhèṅ et de ses annexes, construction voisine de temples çivaïte (Prei Pràsàt), vishnouïte (Pràsàt Kŏṃnăp) et bouddhique (stèle de Tép Praṇàṃ), travaux hors d'Aṅkor à Práḥ Vihăr et à Phnoṃ Sandăk. A ces entreprises s'ajoutent les terrassements gigantesques nécessités par l'enceinte de Yaśodharapura qui comprenait deux levées de terre et un fossé, les constructions de routes en remblai dont l'une joint l'Indratataka à Yaśodharapura, la construction d'une centaine d'*āśrama* munis chacun d'une inscription et épars à travers le royaume. On peut même douter que Yaśovarman ait pu, en onze ans de règne, réaliser un tel programme, et son fils Harṣavarman Ier (900-*circa* 922) qui a laissé lui-même peu de témoignages historiques ou religieux[3], a dû surtout s'employer à poursuivre les entreprises

(1) Cf. G. Cœdès, *Histoire des États hindouisés...*, 187 et suiv.
(2) Peut-être cependant les offrandes faites à Práḥ Kô par Yaśovarman Ier en 893 correspondent-elles à un achèvement des travaux (cf. la face B de la stèle de Praḥ Kô; G. Cœdès, *Inscr. du Cambodge*, I, 28 et suiv.).
(3) Le plus important est le temple de Bàkŏu Cămkrŏṅ.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

paternelles; elles suffisaient à utiliser pendant longtemps, si l'on y ajoute les fondations privées, les services de tous les architectes, sculpteurs, lapicides et artisans disponibles. Certains travaux, comme la gravure des inscriptions correspondant aux cent *āśrama,* qui comprenaient chacune soixante-six lignes ne furent sans doute jamais achevés; on n'a d'ailleurs encore retrouvé que douze de ces inscriptions [1]. Nous savons de plus que lorsque la capitale fut abandonnée, probablement entre 925 et 928 [2], les travaux au Phnoṃ Bàkhèṅ et aux entrées extérieures de la ville n'étaient pas terminés [3].

Si d'ailleurs Yaśovarman Ier a entrepris des œuvres bien plus importantes que son père Indravarman quoique ayant régné une année de moins, il disposait aussi d'un territoire vraisemblablement plus grand. Les inscriptions permettent d'en connaître les points extrêmes : au nord, Huei Thamo, dans la province de Basak (Sud-Laos); au sud-ouest, Phaniet, près Chantaboun (région-frontière du Siam); au sud-est, Kŭhã Práḥ, près Hà-tiên (région-frontière de Cochinchine).

Cette constatation en implique une autre, c'est que l'entreprise de telles œuvres nécessitait des moyens matériels très importants, en main-d'œuvre et en fournitures diverses. Elle vaut pour Yaśovarman comme pour son père Indravarman et suppose la possession d'un territoire étendu, unifié, celui-là même qu'impliquent les inscriptions. Aucune présomption comparable n'apparaît pour Jayavarman II et III, dont les monuments étaient rares, les inscriptions inexistantes.

Les données émanant des inscriptions digraphiques de Yaśovarman confirment d'ailleurs la présence, à partir d'Indravarman, d'une situation nouvelle. Indravarman s'y trouve avoir succédé à plusieurs rois, c'est-à-dire sans doute avoir contrôlé les territoires de plusieurs souverains précédents : le territoire qu'il tenait de ses parents, Pṛthivīndravarman et Pṛthivīndradevī, celui qu'il tenait de Jayavarman III, peut-être enfin celui qu'il tenait des parents de sa femme, Mahīpativarman et Rajendradevī. Nous savons que Jayavarman III occupait le nord et l'ouest des Lacs depuis le Moyen-Mékong jusqu'aux Dangrêks. Des autres rois, nous ignorons où se trouvaient les états, mais, par voie d'élimination et quand le territoire d'Indravarman sera mieux délimité dans son étendue, nous parviendrons sans doute à déterminer où ont pu régner Mahīpativarman et Pṛthivīndravarman. Dès maintenant, on ne peut s'empêcher de penser à deux blocs territoriaux, celui formé par les provinces de Prei Veng et de Ta Kèo d'une part, celui axé sur le Moyen-Mékong depuis Kratié ou Stung Treng jusqu'à la Sémon d'autre part.

Il est donc légitime de supposer, au terme de ces remarques, que le roi ayant effectivement regroupé les territoires du Cambodge est Indravarman Ier. La tentative précédente, faite par Jayavarman II au moment de son sacre comme *cakravartin* sur le Phnoṃ Kulên ayant effectivement échoué, c'est plus tard, vers la fin du IXe siècle, que la tentative fut reprise et menée en grande partie à bien par Indravarman.

Il est d'ailleurs remarquable que les textes sanskrits les plus importants dus à Indravarman, ceux de Práḥ Kô et de Bàkoṅ, ne mentionnent pas Jayavarman II. Tous deux indiquent à la stance IV la filiation d'Indravarman, c'est-à-dire sans

---

[1] Cf. G. Cœdès, *BEFEO,* XXXII, 81 et suiv.
[2] Cf. G. Cœdès, *Royaumes hindouisés,* 195.
[3] Les tours d'angle de la plate-forme supérieure du Phnoṃ Bàkhèṅ sont inachevées, bon nombre des sanctuaires annexes manquent. V. Goloubew a décrit (*BEFEO,* XXXIII, 327-328) des édifices qui semblent avoir avoisiné l'entrée Est ou le débarcadère Est de la ville, en bordure de la rivière de Siemréap, et dont il n'existe que les moulurations de base; ils contenaient une statue inachevée du style du Bàkhèṅ (*op. cit.,* pl. IV).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

doute non seulement ses ascendants naturels mais les princes dont il a légitimement hérité : « La reine, née d'une famille où se sont succédé les rois, qui, étant fille de Śrī Rudravarman et fille de la fille du roi Śrī Nṛpatīndravarman, devint l'épouse du roi Śrī Pṛthivīndravarman, né d'une famille de *kṣatriya*, eut pour fils le roi vénéré par les rois, Śrī Indravarman » [1]. Pour le reste, on ne peut guère rapprocher de la personne de Jayavarman II que l'allusion faite dans la stance VI au mont Mahendra et à la *devarājya*. Par les courts textes en vieux khmèr placés à l'entrée des tours, nous savons de plus que l'effigie de ce roi se trouvait dans le sanctuaire central de la première rangée, sous le nom posthume de Parameśvara, et celle de son épouse dans le sanctuaire central de la seconde rangée, sous le nom de Dharaṇīndradevī. Nous savons aussi que l'ensemble des sanctuaires de Práh Kô portait le nom de Parameśvara.

Sous Yaśovarman Ier, les inscriptions digraphiques intègrent Jayavarman II à la parenté collatérale d'Indravarman Ier mais dans des termes assez imprécis dont G. Cœdès a suspecté le bien-fondé. Le roi Pṛthivīndravarman, père d'Indravarman Ier, y est mentionné d'une manière qui peut en faire le frère ou le cousin de Dharaṇīndradevī. Plus tard, les généalogistes de Rājendravarman II opteront d'ailleurs pour le frère, en déclarant Pṛthivīndravarman oncle de Jayavarman III. L'intention de Yaśovarman d'intégrer Jayavarman II à sa généalogie transparaît aussi du fait que les inscriptions digraphiques mentionnent (st. II) « le roi qui établit sa résidence au faîte du mont Mahendra » [2] et qu'on trouve dans l'épigraphie contemporaine d'autres mentions en son honneur [3]. Les éloges auxquels il a droit par ailleurs, mise à part la mention du mont Mahendra qui répond à une intention spéciale, sont aussi peu instructifs que ceux concernant les autres rois du VIIIe et du IXe siècle incorporés à la généalogie de Yaśovarman [4]. Jayavarman III se trouve alors faire partie des mêmes listes dynastiques.

Parmi les inscriptions de Jayavarman IV (928-942) actuellement connues, l'une, celle de Prèsàt Andóñ, donne des indications dynastiques. Elle commence par citer Kambu « qui a créé tous les rois des Kambuja » (st. VIII) et passe ensuite directement à Yaśovarman et à ses descendants [5]. Il est vrai que Jayavarman IV ne pouvait guère insister sur les généalogies, du fait des conditions au moins insolites de son accession au pouvoir. Ce n'est qu'au temps de Rājendravarman II, à Bàksĕi Cămkrŏñ, en 947, qu'apparaît une liste à la fois limitative et normalisée des souverains de l'époque angkorienne, où Jayavarman II et Jayavarman III font figure pour leur temps de seuls souverains officiels. Encore Rājendravarman II ne considérait-il pas ces prédécesseurs-là, non plus qu'Indravarman Ier et sa descendance ou Jayavarman IV et la sienne, comme les plus avouables. Il ignore dans son épigraphie, comme on l'a déjà remarqué, tous les roitelets qui prolifèrent au VIIIe et au IXe siècle, et tant dans l'inscription de Pré Rup que dans celle du Mébon, met l'accent sur son rattachement à la dynastie présumée authentique de Bhavapura, à laquelle le reliait son père, le roi Mahendravarman. Après Rājendravarman II, la liste des souverains officiels du Cambodge sera conforme aux données que Bàksĕi Cămkrŏñ nous a conservées, complétées d'âge en âge. Quant à Mahendra-

---

(1) G. Cœdès, *Inscr. du Cambodge*, I, 24.

(2) Barth-Bergaigne, *ISCC*, n° LIV, st. II.

(3) Cf. par exemple *ibid.*, n° XLIII (Inscr. du Phnom Sandàk), face B, st. XII.

(4) Barth-Bergaigne, *ISCC*, n° LIV, st. II à XIII. Seule une indication concernant Jayavarman III « souverain de naissance » *garbheśvara*, pourrait être un indice sur les conditions dans lesquelles le pouvoir lui a été transmis, si des épithètes concordantes apparaissaient ailleurs.

(5) G. Cœdès, *Inscr. du Cambodge*, I, 61 et suiv.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

varman de Bhavapura, il rejoindra dans leur déchéance définitive les rois divers qui ont été contemporains de Jayavarman II et de Jayavarman III.

Lorsqu'on rétablit l'étagement de ces données dynastiques, la façon dont elles ont été conciliées ou mutilées au cours des temps, on constate qu'une longue élaboration nous a livré finalement une liste-standard qui représente un point de vue *a posteriori*. Sa validité officielle se trouve concrétisée au XIe siècle par exemple dans l'inscription de Prasat Khna analysée par G. Cœdès[1] où une famille de porte-éventails mentionne qu'elle servit « treize rois » depuis Jayavarman [II] jusqu'à Sūryavarman [Ier]. La liste officielle comporte bien en effet, ainsi que G. Cœdès l'a montré, treize rois dans ces limites, mais l'histoire politique et territoriale du Cambodge est restée en partie étrangère à cette ordonnance apparente, à cette interprétation simplifiée des contestations monarchiques. La liste des treize rois est la résultante d'un certain nombre de circonstances fort diverses dont elle ignore les combinaisons.

Il était nécessaire de montrer que les généalogies angkoriennes peuvent souvent répondre à une finalité concertée. Il faut maintenant énumérer quelques faits de détail qui permettent de percevoir l'action exercée en leur temps par Indravarman et Yaśovarman. Le premier de ces faits est l'attribution à Jayavarman III d'un titre posthume conforme à la titulature régulière. Ce roi fut appelé Viṣṇuloka « le roi parti pour le séjour de Viṣṇu », ce qui indique un retour aux traditions préangkoriennes du Tchen-la unifié. Nous ignorons évidemment tout des cérémonies qui marquaient l'attribution de ce titre posthume mais c'était manifestement le successeur du roi défunt qui y présidait.

Un second fait de détail est d'ordre administratif. Il concerne la répartition du territoire en *sruk*, ou districts, autrement dit sous-préfectures, et en provinces ou *pramān*. Le terme *pramān* paraît inconnu de l'époque préangkorienne. Il est issu d'un mot sanskrit, *pramāṇa*, qui signifie « pouvoir, autorité » et semble utilisé ici avec le sens de « ressort », sans doute ressort administratif et judiciaire. Aucun emploi équivalent ne paraît avoir été décelé dans l'Inde. L'apparition de ce mot suppose en tout cas une administration solide et centralisée : c'est l'image même du Cambodge au cours de la période angkorienne, à la différence sans doute des temps précédents.

Certaines inscriptions en vieux khmèr, dues à Indravarman et gravées tant à Práḥ Kô qu'à Bàkoṅ, comportent des listes nominatives d'esclaves groupés par *sruk*, par district d'origine[2]. C'est là semble-t-il, une spécification nouvelle d'un terme primitivement plus vague et qui signifiait proprement « pays » ou « région ». Ces *sruk* se trouvent être, sporadiquement alors et plus régulièrement sous Yaśovarman[3], réunis en *pramān*. Ce mot est proprement le « ressort » groupant un certain nombre de *sruk*, administrés apparemment par un gouverneur commun.

Il semble qu'ultérieurement une confusion se soit produite entre les mots *pramān* et *viṣaya*. Ce dernier a en sanskrit le sens de « région, pays », et il a été utilisé de façon intermittante en vieux khmèr, pendant la période angkorienne, avec le sens de « province ». On connaît même une catégorie de fonctionnaires appelés *khloṅ viṣaya* qui étaient peut-être, sans que la chose soit bien assurée, des gouverneurs de province. Il est possible que *viṣaya* soit entré assez tardivement dans la nomenclature administrative régulière et, à partir de cette époque, la différence entre *pramān* et *viṣaya* a dû s'estomper. SKT montre des exemples de cette confusion,

---

[1] G. Cœdès, *BEFEO*, XXXIV, 421.
[2] Cf. *Corpus des Inscriptions du Cambodge*, IV. — Aymonier, *Cambodge*, II, 439 et suiv.
[3] Aymonier, *op. cit.*, II, 450 et suiv. — G. Cœdès, *Inscr. du Cambodge*, I, 28 et suiv.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

ajoutant même le mot *vijaya* aux deux précédents sans différencier leurs emplois[1]. Mais il est évident que par nature *viṣaya*, avec son acception courante ou avec une acception plus étroite, comportait une notion territoriale tandis que *pramān* au contraire comportait une notion administrative et réglementaire.

Une troisième particularité marque cette période, c'est l'apparition du mot *Kambuja* comme désignation des habitants, au moins des hommes libres du territoire soumis aux souverains khmèrs. Il est difficile de dire d'ailleurs si historiquement Kambuja procède de Kambu ou *vice versa*[2]. Kambuja désignera désormais une entité faisant presque figure de nationalité, tandis que l'époque préangkorienne ne semble avoir rien connu de semblable. Les appellations de Fou-nan et de Tchen-la dont on se sert pour désigner les deux phases de son histoire politique et territoriale sont seulement des conventions, si évidente que soit leur utilité. Ces conventions proviennent d'ailleurs des Chinois qui, eux aussi, avaient besoin de désignations collectives et permanentes pour leurs recueils géographiques, économiques et historiques. Le Tchen-la, pays d'où le Cambodge angkorien est issu, ne paraît pas avoir eu au VIe et au VIIe siècle d'autre appellation que celle de la capitale du souverain en exercice : Śreṣṭhapura au temps de Śreṣṭhavarman, Bhavapura au temps de Bhavavarman Ier, Īśānapura au temps d'Īśānavarman Ier. Si Citrasena-Mahendravarman n'a pas laissé de capitale, c'est sans doute que la brièveté de son règne (ap. 598-av. 616) ne lui a pas permis d'en construire une ; il en fut apparemment de même pour Bhavavarman II, attesté seulement en 639. Et si nous ignorons l'appellation du pays sous Jayavarman Ier (av. 657-apr. 681), c'est que nous ignorons aussi celle de sa capitale. A l'appui de la correspondance que l'on propose ainsi, il suffit de mentionner que le pèlerin Hiuan-tsang, voyageant au début du VIIe siècle dans les mers du Sud, appelle le Cambodge I-cho-no-pou-lo (Īśānapura).

Au cours de la sécession du VIIIe siècle, voire plus tard, Bhavapura a subsisté cependant comme la désignation du nord du pays, du Tchen-la de terre. Les autres roitelets qui se partageaient le Cambodge résidaient dans des villes comme Śambhupura qu'ils n'avaient pas toujours fondées mais dont le nom désignait aussi la fraction de territoire sur laquelle ils avaient autorité. On constate d'ailleurs le prolongement de cette tradition à l'époque angkorienne où les provinces, les *pramān*, ont encore comme nom celui de leur chef-lieu, qui remonte souvent aux périodes précédentes. Le royaume préangkorien du Cambodge se présente donc comme portant une appellation collective, généralement homologue pour le roi comme pour la capitale fondée par lui, et coiffant un certain nombre de régions subordonnées. Nous savons d'ailleurs, par l'inscription d'un site proche de Robaṅ Romās qu'il y avait à Indrapura un roi vassal (*sāmantanṛpa*) des souverains successifs Bhavavarman Ier, Citrasena-Mahendravarman et Īśānavarman Ier [3], et de même par l'inscription de Vāt Čakret qu'il existait parmi les partisans d'Īśānavarman un seigneur (*Īśvc*a*) de Tāmrapura « qui longtemps a fait l'ornement de ses pieds des trois villes[4] de Cakrāṅkapura, Amoghapura et Bhīmapura »[5]. Nous n'avons pas jusqu'à présent de témoignage d'une tradition pareille pour l'époque du Fou-nan. Vyādhapura « la ville des chasseurs » semble être la seule appellation locale conservée.

A partir d'Indravarman Ier au contraire, les noms du roi et de sa capitale ne s'iden-

---

(1) G. Cœdès et P. Dupont, *BEFEO*, XLIII, 104, n. 9.
(2) P. Dupont, *BSEI*, XXIV, 1er trim., 16, n. 3.
(3) G. Cœdès, *BEFEO*, XLIII, 1 et suiv.
(4) Villes et provinces, qui portaient même nom.
(5) Barth-Bergaigne, *ISCC*, n° VI, 38 et suiv.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

tifient plus avec celui du pays. Les souverains du Cambodge portent le titre de Kambujeśvara, Kambujeśāna, la capitale est appelée occasionnellement Kambupurī, le pays Kambudeśa ou Kambujadeśa. Si la capitale d'Aṅkor est mentionnée par intermittence durant plusieurs siècles sous le nom de Yaśodharapura, désignation de la première ville fondée par Yaśovarman Ier, ce nom n'est pas employé, semble-t-il, pour désigner le royaume. *A fortiori* en est-il de même pour les fondations personnelles dues aux divers autres souverains de l'époque angkorienne.

L'apparition du mot *Kambuja* et des notions qui s'agglomèrent autour de lui contribue donc à caractériser le début de cette époque. La datation de son apparition pose cependant un problème mal résolu. A nous en tenir aux documents épigraphiques du Cambodge, Indravarman inaugure l'emploi de ce mot avec son titre de Kambujeśvara «seigneur des Kambuja». Nous serions donc conduits à inscrire cette innovation supplémentaire à son actif s'il n'y avait les inscriptions chames de Po Nagar qui commémorent en 813 et 817 des opérations conduites contre les Kambuja par un *senāpati* porteur d'un nom que l'on transcrit dubitativement Pār. Ce personnage était au service d'un roi Harivarman de Champa, exactement de la dynastie de Pāṇḍuraṅga[1]. Il n'y a actuellement aucun moyen d'identifier les Kambuja que les inscriptions de Po Nagar ont en vue. Est-ce l'appellation du groupement gouverné par Jayavarman II[2]? Est-ce au contraire celle d'un groupement appartenant à un ancêtre du roi Indravarman de Cambodge, son père Pṛthivīndravarman par exemple? Le nom même de Kambuja, ou celui de Kambu, reste d'ailleurs à interpréter. On ne peut omettre en tout cas de ramener ces détails à leur mesure historique; ils ne marquent pas une lutte entre Cambodge et Champa, mais, selon toute vraisemblance, une lutte entre un groupement politique du Cambodge, celui des Kambuja, et un prince qui s'intitulait bien seigneur suprême du Champa, mais dont le territoire ne semble pas avoir dépassé les limites du Sud-Annam.

Les particularités que l'on vient d'énumérer montrent dans leur ensemble que le Cambodge, à partir d'Indravarman et de Yaśovarman, présente des caractéristiques différentes de celles propres à la phase précédente, aux trois-quarts de siècle occupés par les règnes de Jayavarman II et Jayavarman III : les fondations royales sont très importantes, réalisées en peu d'années et les inscriptions royales sont éparses sur une étendue qui dépasse les limites actuelles du pays; les titres posthumes du protocole royal sont rétablis; le territoire est divisé en *sruk* ou districts, réunis progressivement en *pramān* ou «ressorts» qui deviennent dans la pratique des provinces. Quant à l'emploi fréquent et nouveau du terme *Kambuja*, considéré comme un ethnique pour désigner au moins la population libre du pays, il marque le IXe siècle et peut remonter à Jayavarman II.

*
* *

Les références à Jayavarman II. — Au terme de ces recherches sur la royauté angkorienne au IXe siècle, il reste à expliquer comment le rôle primitivement assez mince de Jayavarman II a pris rétrospectivement une ampleur grandissante et en

---

[1] G. Maspero, *Le royaume de Champa*, 106.

[2] Le seul indice dans ce sens serait le titre de Kambujalakṣmī porté par une des épouses de Jayavarman II, la reine Prāṇa (STH). Mais le témoignage qui le concerne date de 893, du temps où *Kambuja* était incorporé effectivement aux appellations royales.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

quoi se justifient les références à son règne faites après coup par les descendants de dignitaires divers.

Il semble qu'en chaque cas ces particularités s'expliquent parce que Jayavarman II a restauré l'autorité légitime. Les cérémonies célébrées sur le Phnom Kulên tendaient à faire de lui un *cakravartin*, l'« unique souverain du Cambodge », et conséquemment à rendre ce pays indépendant de Javā. Le détail de ces cérémonies reste encore bien mal connu, mais G. Cœdès[1] en a parfaitement récapitulé les éléments saisissables. Que les circonstances n'aient pas répondu ensuite à l'attente qu'autorisait un tel événement, la chose est bien évidente. L'action de Jayavarman II est restée limitée à une part restreinte du pays. Mais, dans la théorie sinon dans les faits, ce personnage se distingue des autres roitelets ses contemporains par l'initiative prise sur le plan religieux et politique. Le souvenir de cette initiative a dû s'estomper ensuite, car Jayavarman III ne semble s'être signalé rigoureusement par rien : les quelques documents postérieurs qui se réfèrent à lui n'apportent presque aucune substance à un règne qui a cependant duré vingt-sept ans. C'est plus tard que l'initiative adoptée par Jayavarman II pour regrouper le Cambodge et le gouverner seul s'est trouvée reprise par Indravarman Ier avec sans doute des chances politiques bien meilleures. Celui-ci par son père et ses grands-parents maternels, peut-être aussi du chef de sa femme, a probablement hérité de territoires importants que l'annexion du territoire de Jayavarman III est venue compléter. Nous ignorons d'ailleurs entièrement dans quelles conditions il a succédé à ce dernier. De même que nous ne pouvons guère saisir si, dans cette opération, le politique a primé le religieux ou non, autrement dit s'il a jugé bon de se considérer comme successeur de Jayavarman III à cause des avantages territoriaux qu'une telle prétention pouvait lui valoir, ou si la royauté « de droit » rétablie autrefois par Jayavarman II lui a semblé au premier chef un bien moral méritant d'être annexé. Ce que les faits accessibles nous permettent de considérer, c'est que la tentative faite par Jayavarman II n'a eu que les lendemains lointains et qu'elle a pris un sens historique seulement quand Indravarman Ier, en 877, en a ressuscité le souvenir. C'est apparemment le renouvellement, au bénéfice d'Indravarman Ier, des cérémonies accomplies sur le mont Mahendra que commémore la stance VI de l'inscription de Práḥ Kô (877) : « C'est par le rite grâce auquel Svayambhū a consacré (le mont) Mahendra en y établissant la *devarāiya*, que Śrī Indravarman, doué de tous les mérites et d'un héroïsme irrésistible, a reçu un sacre qui n'est pas unique »[2]. La fondation même du temple de Práḥ Kô donne d'ailleurs quelque idée de l'intérêt circonstanciel attaché à Jayavarman II. Ainsi, le premier spécimen connu de « tours d'ancêtres » contient deux personnages qui n'avaient au mieux qu'une parenté collatérale avec le roi fondateur du monument. Ceci peut d'ailleurs influer sur notre interprétation des « tours d'ancêtres ».

Le dernier problème qu'il nous reste à examiner concernant Jayavarman II est en connexion avec le précédent. On a pu montrer au cours de cet article que son domaine royal n'avait probablement pas eu plus d'étendue que ceux des autres dynastes ses contemporains, Pṛthivīndravarman, Mahīpativarman, le prince anonyme époux de la reine Jyeṣṭhāryā et tel autre prince, anonyme aussi, régnant sans doute à Bhavapura. Comme eux également, il n'a laissé aucune inscription. On sera d'autant plus surpris que les attributions de terres faites par lui, et elles seules, soient rappelées à plusieurs siècles de distance, alors qu'aucun des autres

---

(1) G. Cœdès, *Royaumes hindouisés*, 172 et suiv.
(2) G. Cœdès, *Inscr. du Cambodge*, I, 20 et 25.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

dynastes n'est commémoré, même à ce titre. On complétera cette remarque en signalant que la carrière de Jayavarman II nous est connue parce que les descendants de ses partisans ont dû préciser à plusieurs reprises les conditions dans lesquelles ils avaient obtenu de ce roi tel ou tel domaine foncier; sans cette nécessité, la biographie de Jayavarman II serait vide et le *devarāja* serait un problème à peine soupçonné. Accessoirement, la falote carrière de Jayavarman III nous est un peu perceptible de la même façon, alors qu'aucune donation émanant d'autres princes contemporains n'est citée. Il n'existe, semble-t-il, à ces particularités qu'une explication, c'est que Jayavarman II, en rétablissant l'autorité légitime, à rétabli aussi, peut-être implicitement, une prérogative royale qui était la faculté de disposer des terres.

Les compagnons de son aventure politique ne se sont peut-être pas, à l'origine, considérés comme détenteurs définitifs des territoires qu'il avait distribués depuis le Moyen-Mékong jusqu'au sud-ouest des Lacs. Mais il semble qu'Indravarman Ier, en reconnaissant comme valable la restauration de la monarchie tentée antérieurement par Jayavarman II, ait validé *ipso facto* les donations que ce roi avait pu faire. Le parallélisme paraît évident entre la situation particulière faite *a posteriori* à Jayavarman II par rapport aux autres princes ses contemporains, et l'authenticité reconnue aux attributions de terres effectuées par lui seulement.

Une observation doit être encore formulée en corrélation avec les précédentes. C'est que les plus anciennes donations foncières auxquelles se réfèrent les inscriptions angkoriennes semblent remonter à Jayavarman II, mais non plus haut. Non seulement la période de sécession du Tchen-la, où personne n'avait plus qualité pour effectuer des donations, constitue un hiatus, mais les fondations faites au temps du Tchen-la unifié, soit au VIIe siècle, ne semblent plus reconnues comme valables. L'avènement de Jayavarman II paraît ainsi marquer le départ d'un cycle dynastique nouveau. SKT rappelle sans doute que la famille de Śivakaivalya I, en venant s'installer dans le territoire d'Indrapura à l'époque préangkorienne, avait reçu le district de Bhadrayogi d'un roi de Bhavapura, *kuruṅ Bhavapura,* mais ce roi n'est pas nommé et Bhadrayogi ne figure plus ensuite parmi les biens de la famille. Dans STH, les détenteurs de la terre de Piṅ Svaṅ s'en font confirmer l'attribution par Jayavarman II. D'autres textes, comme LV, sont insuffisamment explicites, mais les biens fonciers qu'ils énumèrent, constitués au plus tôt au VIIIe siècle, passent ensuite entre les mains d'un partisan de Jayavarman II, ce qui nous ramène au processus habituel. On se trouve donc désormais face à une redistribution du territoire, qui semble se placer au départ des actes fonciers intervenus pendant la période angkorienne.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

THE GENEALOGY AND SUCCESSORS OF ŚIVĀCHĀRYA

SUPPRESSION OF THE GREAT SACERDOTAL FAMILIES BY SŪRYAVARMAN I

by

Lawrence Palmer BRIGGS

The early kings of Cambodia were served by members of great sacerdotal families which had been granted hereditary — sometimes exclusive — rights to furnish certain functionaries. Thus, the family of Śivakaivalya had the exclusive right of furnishing purohitas of the Devarāja. The family of Pranavātman had the hereditary right to furnish royal hotars. The family of Haripūrā seems to have acquired a hereditary charge as priests of Jalangeśa and Kapāleśa [1] and of inspectors of qualities and defects [2] on Hemaśringagiri (Phĭmānākās).

The Identity of the Śivāchāryas of the Inscriptions of Sdŏk Kăk Thoṃ, Vat Thĭpdĕi B and Tà Kèv B.

Four inscriptions mention one or more functionaries named Śivāchārya who in one or another of these charges served various kings from Īśānavarman II (924-928) to Sūryavarman I (1002-1050). The inscription of Sdŏk Kăk Thoṃ [3] (about 1052 A. D.) tells of a priest of that name, of the family of Śivakaivalya, who served as purohita under Jayavarman V (968-1001) and Sūryavarman I and perhaps also

---

[1] Kapāleśa means «Lord of the Skulls», = Śiva, who is often pictured with a necklace of skulls. Barth thinks Jalāngeśa is a local name of Śiva (*ISC*, p. 112, n. 11).

[2] The Inspector of Qualities and Defects seems to have presided at cremation ceremonies, in representation of Dharmarāja, Judge of the Dead. This ceremony was at first held at the Phĭmānākās; later, apparently, on what is now called the «Terrace of the Leper King».

[3] Louis Finot, «Notes d'Épigraphie : 16. L'inscription de Sdŏk Kăk Thoṃ», *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* (hereafter cited as *BEFEO*), 1915, p. 53-106; G. Cœdès et P. Dupont «Les stèles de Sdŏk Kăk Thoṃ, etc.», *BEFEO*, 1943, p. 57-134.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

under Udayādityavarman I (1001-1002) and Jayavīravarman (1002-1010)[1]. The inscription of Vat Thĭpdĕi B, whose last date is 1005, but which must have been carved a few years later[2], mentions a Śivāchārya, of the family of Pranavātman, who served as royal hotar under Jayavarman V and Sūryavarman I. An inscription of Tà Kèv (B)[3], whose last date is 1007, says a Śivāchārya, of the house of Haripūrā, served as priest and judge under Jayavarman V and Sūryavarman I. And the inscription of Bantāy Kdĕi[4] (apparently of the reign of Rājendravarman II) mentions a Śivāchārya who served as hotar under Īśānavarman II, Jayavarman IV (921-942), Harshavarman II (942-944) and Rājendravarman II (944-968).

Georges Cœdès, who translated and edited the inscription of Vat Thĭpdĕi thought he could identify the Śivāchārya of that inscription with that of Sdŏk Kăk Thoṃ. The Śivāchārya of Sdŏk Kăk Thoṃ was grand nephew of Ātmaśiva, his predecessor as purohita[5]; that of Vat Thĭpdĕi was the nephew of the brothers Śangkara and Nārāyana, who had served as hotar for Rājendravarman II and Jayavarman V, respectively. According to the inscription of Vat Thĭpdĕi, Śivāchārya succeeded Nārāyana some time during the reign of Jayavarman V. Cœdès has shown that, if the matrilineal descent is uterine, the corresponding members of the two families will be the same persons and he demonstrates the identity of the individuals by charting and numbering them. Variation from this rule of identity would be possible only in the case in which one of the lines recognized descent by consanguinean relationship. Assuming that the line of Vat Thĭpdĕi B recognized consanguinean relationship, Prof. Cœdès connects the two tables to show what seems to be the only possible way that two matrilineal lines (one consanguinean) can merge into one descendant. This table shows not only that Śivāchārya was the son of a daughter (x^2) of a sister (x^3) of Ātmaśiva of the inscription of Sdŏk Kăk Thoṃ but also the son of a sister (x^2) (consanguinean) of Śangkara of the inscription of Vat Thĭpdĕi B[6]. This is in accordance with the statements of those two inscriptions, if we accept the system of consanguinean relationship for the inscription of Vat Thĭpdĕi. The mother (x^2) would be the same in both cases; but the grandmothers x^3 and x^3 are two wives of the same husband. Above these (x^3 and x^3) the two lines diverge.

Neither of the above-named inscriptions mentions Śivāchārya's father. The inscription of Tà Kèv B, which is not matrilineal like the other two, says Śivāchārya was the grandson of Paramāchārya[7]. Paramāchārya's son must have married Ātmaśiva's niece (x^2), for the inscription of Sdŏk Kăk Thoṃ says that Śivāchārya was son of a daughter of the sister of Ātmaśiva[8]. There seems to be no doubt of the identity of the Śivāchāryas of these three inscriptions. The accompanying table shows the merger of these three lines into Śivāchārya in the reign of Jayavarman V.

---

(1) George Cœdès, «Les deux inscriptions de Vat Thĭpdĕi», *Mélanges* d'indianisme offert par ses élèves à M. Sylvain Lévi, 1912, p. 213-229.

(2) The inscription of Vat Thĭpdĕi B praises Sūryavarman. Until late in 1006, that region was in the hands of Jayavīravarman. The inscription says that in 1005 some one — apparently Kritindrapaṇḍita — erected a high liṅga, formerly erected by Śikhaśiva. The inscription was evidently carved later, after the region had come into the hands of Sūryavarman I.

(3) Auguste Barth, «Inscriptions sanscrites du Cambodge» (hereafter *ISC*) : 15. Prea Kèv, *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres : Notices et Extraits de Manuscrits*, p. 97-117; G. Cœdès, «La date de Tà Kèv : III. Epigraphie», *BEFEO*, 1934, p. 417-427.

(4) Louis Finot, «Inscriptions d'Angkor : 6. Bantāy Kdĕi», *BEFEO*, 1925, p. 354-363.

(5) Finot, «Inscription de SKT», p. 91.

(6) See accompanying chart. Also Cœdès, *op. cit.*, p. 217.

(7) Barth, *op. cit.*, B, st. 5-6.

(8) Finot, «SKT», p. 91.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

The Isolation of Śivāchārya of the Inscription of Bantāy Kdei.

Louis Finot, who edited the inscription of Bantāy Kdĕi, questioned the identity of the Śivāchāryas of Vat Thĭpdĕi and Sdŏk Kăk Thoṃ. The inscription of Bantāy Kdĕi says the Śivāchārya of that inscription was hotar of Īśānavarman (II), Jayavarman (IV), Harshavarman (II), and Rājendravarman (II)[1] and that his guru[2] (who was apparently his predecessor) served under Indravarman and Yaśovarman. Finot identified this guru with Śikhāśiva of the family of Praṇāvatman. This is very satisfactory; for the inscription of Vat Thĭpdĕi B says that Śikhāśiva had served Indravarman (I) and had been hotar for Yaśovarman (I) and does not mention another hotar of this family until the reign of Rājendravarman (II)[3] Finot thought the Śivāchārya of Bantāy Kdĕi was «evidently the same as that of the temple of Vat Thĭpdĕi»[4] and that he therefore belonged to the family of Pranavātman. He thought the Śivāchārya of Vat Thĭpdĕi could not have been identical with that of Sdŏk Kăk Thoṃ, because that would have made him hotar of kings from Īśānavarman II to Sūryavarman I, and would have given him a life of about 100 years[5]. In his recent work, Cœdès seems to have accepted this view of the matter and to have reversed his earlier opinion[6]. The writer thinks Professor Cœdès's former opinion is the correct one.

The writer believes there were two brahmans named Śivāchārya mentioned in the inscriptions of this period. One was hotar (Vat Thĭpdĕi B), priest and judge (Tà Kèv B) and purohita (Sdŏk Kăk Thoṃ) of kings from Jayavarman V to Sūryavarman I, as shown in the accompanying chart. The other, who served as hotar for kings from Īśānavarman II to Rājendravarman II (Bantāy Kdĕi) can be completely dissociated not only from the Śivāchārya of the other three inscriptions but also from the family of Pranavātman (Vat Thĭpdĕi). The reasons are as follows: 1. There seems to this writer to be no bar to the identity of the Śivāchāryas of Vat Thĭpdĕi B and Sdŏk Kăk Thoṃ. Those inscriptions say they served under the same kings. The objection on the ground of length of reign arises only when an attempt is made to identify the Śivāchārya of Bantāy Kdĕi with any of the other three. 2. No inscription of which the writer has knowledge connects the Śivāchārya of Bantāy Kdĕi with the house of Pranavātman. The inscription of Bantāy Kdĕi says he was hotar of Īśānavarman, Jayavarman, Harshavarman and Rājendravarman and praises his guru, who seems to have been his predecessor. Finot thought this guru was Sikhāśiva of the house of Pranavātman, who the inscription of Vat Thĭpdĕi B says was hotar of Indravarman (I) and Yaśovarman (I). This is very probable, but Finot says on two occasions that this Śivāchārya was the grandnephew of Sikhāśiva[7], and for this statement this writer finds no justification.

---

(1) Finot, «Bantāy Kdĕi», st. 34.
(2) *Ibid.*, st. 41, 42.
(3) Cœdès, «Vat Thĭpdĕi», st. 11-12.
(4) Finot, «Bantāy Kdĕi», p. 354.
(5) *Ibid.*, p. 353.
(6) Cœdès, *Histoire ancienne des États hindouisés d'Extrême-Orient* (Hanoi, 1944), p. 148, n. 4. This note refers to *BEFEO*, 1925, p. 365 (*sic*, p. 355). *Ibid.*, p. 354, n. 3, refers to *BEFEO*, 1915, p. 54-55. Here Finot explains that the hypothesis of consanguinean relationship is not necessary to show the relationship given by the two different *vaṃśas*. The author of this article is unable to follow M. Finot's explanation.
(7) Finot, «Bantāy Kdĕi», p. 355.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

The family of Pranavātman had the hereditary right to furnish royal hotars, but it does not seem that this right was exclusive. 3. The inscription of Bantāy Kdĕi says the Śivāchārya mentioned in that inscription was issue of a pure Vishnuite family which bore the name of Hrishikeśa and, consequently, not of the family of Pranavātman. He was a disciple of Sikhāśiva, but there seems to be no indication that they were related. 4. According to the inscription of Vat Thĭpdĕi B, Sikhāśiva's successors of the line of Pranavātman were his grand-nephews, Śangkara and Nārāyana, who served respectively, under Rājendravarman II and Jayavarman V[1]. 5. While not a member of the family of Pranavātman, the Śivāchārya of the inscription of Bantāy Kdĕi seems to have filled a gap in that family between the Sikhāśiva of that inscription and that brahman's grand-nephews. This gap may have been due to the minority of these nephews, but, as will be seen presently, there may have been another reason for it. The successor of Nārāyana in the Pranavātman line, according to this inscription[2], was his nephew Śivāchārya, who was hotar to Jayavarman V and Sūryavarman I and who was succeeded as hotar of this family by his nephew, Kirtīndrapaṇḍita, during the reign of the last-named monarch[3]. 6. If Finot's hypothesis of the identity of the Śivāchāryas of the inscriptions of Bantāy Kdĕi and Bat Thĭpdĕi were true, Śivāchārya would have been the predecessor of the brothers Śangkara and Nārāyana and, after a lapse of apparently 50 or 60 years, their successor.

It has been noted that there was a gap in the line of Pranavātman and it has been suggested that this may have been due to the minority of Sikhāśiv's grand-nephews, Śangkara and Nārāyana. There may have been another reason. This gap extended from the reign of Īśānavarman II (925-928) to that of Rājendravarman II (944-968). It thus corresponded to the period when the usurper, Jayavarman IV and his son Harshavarman II, were reigning at Chok Gargyar. Perhaps the family of Pranavātman did not wish to serve under the usurper and his son. Thus the civil war of this period may have had a deeper significance than has generally been supposed. The family of Śivakaivalya, on the other hand, seem to have favored Jayavarman IV. Kūmarasvāmi, nephew of Vāmaśiva, served Harshavarman I and Īśānavarman II. Īśānamūrti, who served Jayavarman IV, was called grand-nephew of Vāmaśiva, and not nephew of Kūmāraśvami, by the inscription of Sdŏk Kăk Thoṃ[4] and his successors trace their filiations through Īśānamūrti rather than through Kūmāraśvami. Jayavarman IV's claim to the throne was that he married a sister of Yaśovarman I. He succeeded in securing the succession for his young son, Harshavarman II, who reigned only two yeards. Rājendravarman II, son of an elder sister of Yaśovarman I, seems to have had a better right to the throne, which he finally secured apparently as a result of civil war. The early demise of Harshavarman II may not have been due to natural causes. When Rājendravarman II came to the throne, he moved the capital back to Yaśodharapura and restored the family of Pranavātman to its privilege of furnishing hotars to the Crown by replacing the Śivāchārya of the inscription of Bantāy Kdĕi by Śangkara, grand-nephew of Śikhāśiva and no known relation to this Śivāchārya, who seems to have been an interloper filling the gap during the reign of the usurper and his son.

---

(1) Cœdès, «Vat Thĭpdĕi B», st. 12-13.
(2) *Ibid.*, st. 14.
(3) *Ibid.*, st. 9, 15.
(4) Finot, «Sŏdk Kăk Thoṃ», st. 54. Of course, they may simply have been son and grandson of different sisters of Ātmaśiva; but other reasons cannot be excluded.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

The Nature of the Devarāja and of its Service under Sūryavarman I.

Śivāchārya, in whom the functions of the three great hereditary sacerdotal families centered in the last years of the reign of Jayavarman V, probably exercised those functions during the reign of Udayādityavarman I and the early part of the reign of Jayavīravarman, until Sūryávarman I got possession of the capital late in 1006. The purohitas, hotars and other priests and functionaries of the great hereditary sacerdotal families seem to have held their positions for life and to have served the Devarāja under whatever king happened to be on the throne, regardless of the nature of his accession. (The possible exception, so far, seems to have been the case of Jayavarman IV, who ruled at Chok Gargyar, while the sons of Yaśovarman I were ruling at Yaśodharapura. In that case, Jayavarman IV's purohita was a member of the same family as that of the sons of Yaśovarman I, while his hotar seems to have been a disciple of the preceding hotar of the regular line, but not related to him.) So, in the absence of reasons to the contrary, it seems permissible to think that the hereditary purohitas, hotars and other functionaries of Jayavarman V continued under Udayādityavarman I and Jayavīravarman, both of whom seem to have acceded regularly and without trouble at the capital.

What has just been said probably did not apply, however, to Sūryavarman I, who was an alien of a new religious faith, and an ill-disguised usurper. At first his functionaries must have been aliens and a few partisans, until the Cambodians went over to him as he conquered the country. When he first invaded Kambujadesa and invited his partisans to join his standard of revolt against what appears to have been the regularly-constituted government, he doubtlessfound his rivals in possession of the regular hereditary functionares and hierarchichal officials and this is probably true even of the minor officials. It has been noted, for instance, that Suryavarman's lapidists lacked the skill and grace of his rivals[1].

Early in the reign of Sūryavarman I — apparently as soon as that king acquired possession of the capital, probably in 1006 — Śivāchārya, who seems to have been serving at the capital under Jayavīravarman, began to serve under Sūryavarman I, in some at least of his many sacerdotal functions. When Sūryavarman I established the division of the castes, Śivāchārya was placed at the head of his caste[2]. He died early in this reign[3]. Then, or perhaps partly before his death — during the reign of Jayavīravarman — the functions performed by him were again separated and distributed among his heirs.

In spite of the fact that Śivāchārya performed some of his functions for a few years under Sūryavarman I and that his nephew Sadāśiva succeeded him as purohita under that monarch, it appears that the family of Śivakaivalya did not enjoy the fullest confidence of that monarch[4], who seems to have deprived this family of

---

[1] Cœdès, «La date de Tà Kèv : III. Épigraphie», *BEFEO*, 1934, p. 425-426.

[2] Cœdès, «Vat Thĭpdĕi B», st. 8.

[3] Finot, «Sdŏk Kăk Thom», st. 40-43. The date of Śivāchārya's death may be ascertained approximately from the inscription. It says that Sūryavarman had been reigning two years, when Śivāchārya restored the sanctuaries which had been destroyed when Sūryavarman invaded this region and that, before he finished his task, he (Śivāchārya) died. If this means that the death occurred after Sūryavarman had reigned two years *at the capital*, it would have occurred after 1008. If it meant — as Dupont seems to think («S. D. K.», *BEFEO*, 1943) — two years after some inscriptions of his reign say the reign began (i. e. 1002), he would have died after 1004.

[4] This, despite the statement of the inscription. He was in high favor with the king as a brother-in-law and loyal guru and chief of works and not as a member of the house of Śivakaivalya.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

the exclusive privilege of furnishing the purohita of the Devarāja and to have named a purohita of the family of Saptadevakula to which the mother of Sūryavarman I belonged. The inscription of Lovêk says Śangkara was the purohita of three kings, one of whom must have been Sūryavarman I[1]. The king's preference for this family may have been due to the fact that Śivāchārya had served his rivals; or it may have been that Sūryavarman I, introducing a new religion, found Śivāchārya and his family too closely identified with the statecult of the Devarāja.

On the other hand, Sūryavarman I chose Śivāchārya's nephew, Sadāśiva, who seems to have had an elder brother[2], drew him out of the religious life, made him head of the family of Śivakaivalya with the title of Jayendrapaṇḍita and made him Chief of Works of the First Class, thus putting him in charge of the great building program which was to carry out during the latter part of Sūryavarman's reign; but no until he had insured his personal loyalty by marrying him to a younger sister of the queen[3]. The Usurper-King, who originated the Oath of Allegiance still used at Cambodia, seems not to have taken any chances, even with the oldest and most distinguished of the hereditary sacerdotal families, whose members had served the kings of Kambujadesa faithfully for more than two centuries.

It is possible that some members of the family of Śivakaivalya continued to exercise the functions of purohita of the Devarāja, which continued to be the state-worship, and that Śangkarapaṇḍita was purohita of a sort of Buddharāja, private idol of the king. Indeed, the inscription of Sdŏk Kăk Thoṃ, which was probably indited by Jayendrapaṇḍita (Sadāśiva) says Sadāśiva was purohita of the Devarāja under Sūryavarman and that his family served the Devarāja to the exclusion of all others[4]; but later it says that king took him out of the religious life, made him enter the secular life and gave him for a wife the sister of Queen Vīralakshmī[5]. From that time, no member of this family seems to have been specifically mentioned as purohita or specifically charged with the service of the Devarāja. When Udayādityavarman II restored the Devarāja, Jayendrapaṇḍita continued as guru of the new king and busied himself with the public works[6]; while Śangkarapaṇḍita alone is mentioned as purohita. And when Udayādityavarman II built his new central temple — the Bàphūon — and installed therein his Devarāja, the famous golden liṅga, it seems to have been Śangkarapaṇḍita who officiated as purohita[7].

What was the nature of the Devarāja or other deity which Śivāchārya, Sadāśiva and Śangkarapaṇḍita served under the reign of Sūryavarman I ? It seems clear that it could not have been a Śivaliṅga like those of previous kings or like that of his successor — the material symbol of the «subtle me of the king», under the king's name combined with that of Śiva — for Sūryavarman was a Buddhist and no inscription yet published mentions a *Sūryeśvara*. It seems possible that there may have been two royal deities during this reign : the first an impersonal Śivaliṅga, symbolizing the essence of royalty, presided over by the purohita, and the other, symbolizing the personal essence of Sūryavarman combined with Buddha — a foreshadowing of the later Buddharāja of Jayavarman VII.

---

[1] Barth, *ISC*, «N° 17, Lovêk», B, st. 32.
[2] Cœdès, «Vat Thipdĕi», B, st. 21.
[3] Finot, «Sdŏk Kăk Thoṃ», B, st. 74.
[4] G. Cœdès et P. Dupont, «Les stèles de Sdŏk Kăk Thoṃ, etc.», *BEFEO*, 1943, st. 61-63.
[5] *Ibid.*, st. 74 ; D, st. 42-45.
[6] Finot, «Sdŏk Kăk Thoṃ», D, st. 64, p. 93.
[7] At least, he is the only one mentioned as purohita during this period. Barth, «Lovêk», B, st. 32.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Redistribution of Sacerdotal Functions under Sūryavarman I.

As has been seen, at the beginning of Sūryavarman's reign the functions of the three great hereditary sacerdotal families centered in Śivāchārya. Perhaps before the death of that ecclesiastic, which seems to have occurred after 1008 (see above), the functions of purohita as head of the family of Śivakaivalya seem to have fallen to his nephew, Sadāśiva, who was taken out of the religious life, married to the queen's sister, given the titles of rajapurohita and Jayendrapaṇḍita, became Vrah Guru and was put in charge of the Public Works. He remained at the head of the family and indited the inscription of Sdŏk Kăk Thoṃ in 1052; but the function of purohita of the Devarāja seem to have passed to Śangkarapaṇḍita of another family.

The family of Pranayātman, as has been seen, furnished hereditary hotars to the kings of Cambodia. Śivāchārya's successor as head of this family was his nephew. Kirtīndrapaṇḍita, possibly an elder brother of Śadāśiva[1], possibly son of another sister. Sūryavarman appointed him *upadestar* (hotar?). The pillar-inscription of Vat Thĭpdĕi B, near Siemrāp, which he probably indited, praises him for his wisdom and charity. It says that, in 1005, Kirtīndrapaṇḍita reerected a high liṅga at Vat Thĭpdĕi which had previously been erected by Śikhāśiva of the same family[2], who was hotar of Yaśovarman (see above). The re-erection of this liṅga seems to have been the occasion of the inscription mentioned above. It shows that Kirtīndrapaṇḍita served under Jayavīravarman, for that king was reigning over this region at that time. It also shows that the inscription was carved at a later date than the erection of the liṅga, for the inscription praises Sūryavarman.

The family of Hyang Pavitrā, as has been noted, was not matrilineal like the other two. Śivāchārya's successor as head of this family was his grandson, Śivavindu. who became hereditary priest of Kapāleśa and Jalāngeśa and Inspector of Qualities and Defects on Hemaśringagiri. He became a great minister of Sūryavarman I, erected many monasteries, images and liṅgas and dug many ponds. In 1707, according to the inscription of Tà Kèv B, he erected a liṅga and several images at Tà Kèv[3], which seems to have been the occasion of that inscription, which seems to have been indited by Śivavindu probably some time afterward. Thus, this redistribution of functions, like the others, seems to have taken place chiefly before the death of Śivāchārya, some of it under Jayavīravarman.

The Disappearance of the Great Hereditary Sacerdotal Families.

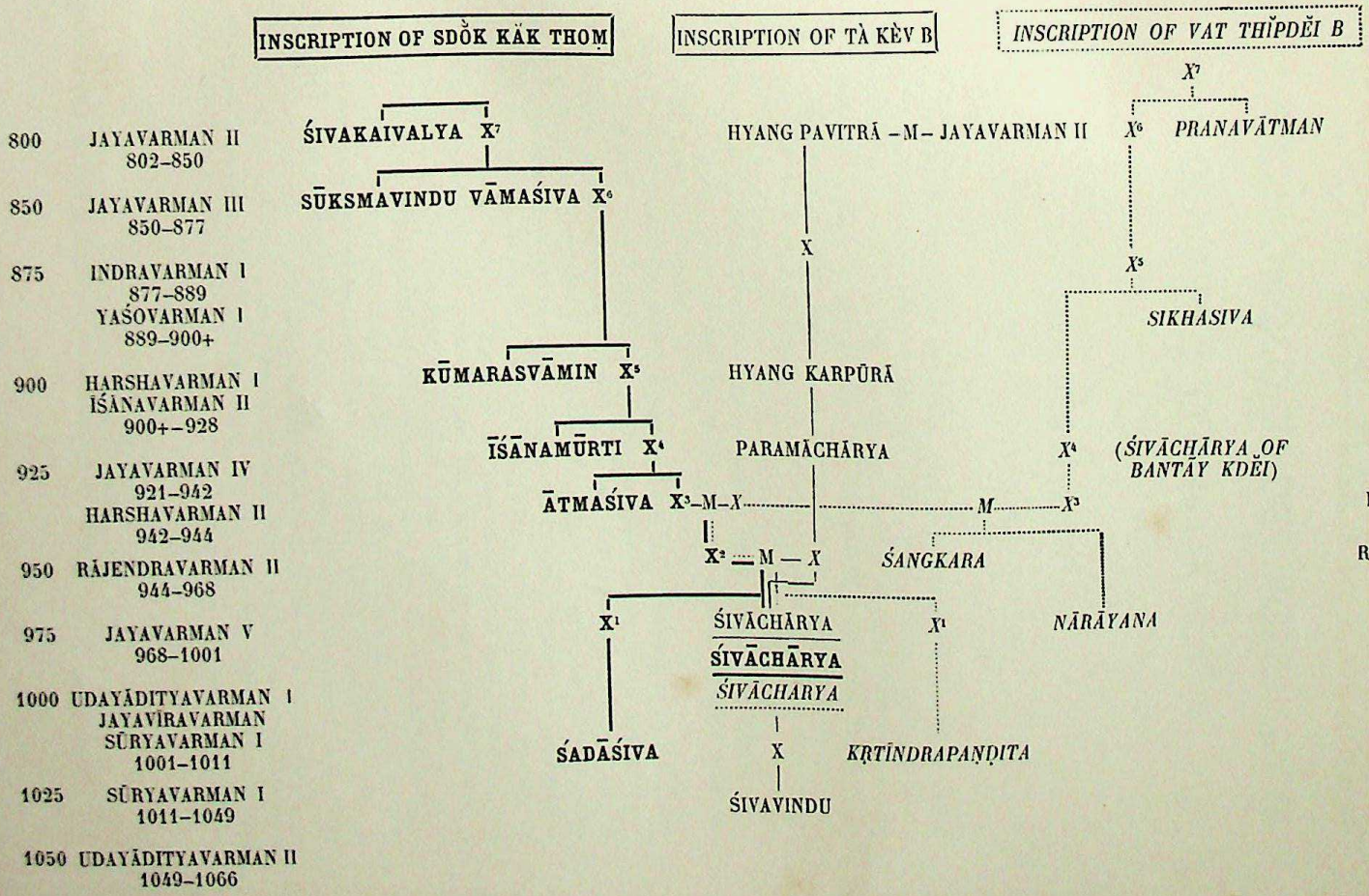
A fact which may be noted here is that all these great hereditary sacerdotal families, which had furnished priests, chaplains and ministers to previous kings, seem to have terminated these connections early in the reign of Sūryavarman I or shortly after its close, which seems to have been part of a significant religious administrative reform during the reign of that king. The line of Bhās-svāmanī, after 1003

(1) Cœdès, «Vat Thĭpdĕi», B, st. 21.
(2) *Ibid.*, B, st. 20.
(3) Barth, *ISC* : «Prea Kèv», B, st. 16, 20-28.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

(Prea Kèv A), that of Pranavātman, after 1005 (Vat Thĭpdĕi B), of Jayendrādasa, after 1006 (Trapāṅ Run), Hyang Pavitrā, after 1007 (Prea Kèv B) and Śivaśakti, in 1047 (Praḥ Vihār I) — one by one carved their swan-songs and disappeared from history. A representative of the house of Śivakaivalya survived until 1052 (Sdŏk Kăk Thoṃ), but only after he had been safely attached by marriage to the house of Lovêk (Saptadevakula) and then in another capacity.

THE GENEALOGY AND SUCCESSORS OF ŚIVĀCHĀRYA



CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

BĔṅ MĀLĀ
ET LA CHRONOLOGIE DES MONUMENTS DU STYLE D'AṄKOR VĂT[1]

par

Jean BOISSELIER

Conservateur du Musée Albert Sarraut à Phnom Penh

Henri Parmentier soulignait dans son «Art architectural hindou dans l'Inde et dans l'Extrême-Orient» l'imprécision qui règne en ce qui concerne la succession des monuments du style d'Aṅkor Văt. Si son ouvrage ne tient malheureusement pas compte des travaux les plus récents, particulièrement de ceux de M. Ph. Stern sur les différentes périodes du style du Bàyon, il n'en reste pas moins qu'il est exact que de la fin du style du Bàphūon au début du style du Bàyon, la chronologie des monuments groupés autour d'Aṅkor Văt est actuellement des plus flottantes et qu'un essai de datation relative ne peut être tenté pour aucun d'entre eux, comme si ce sommet que constitue Aṅkor Văt, éclipsant toutes les autres constructions, avait nui à leur étude.

H. Parmentier pensait que la clef du passage du style du Bàphūon au style d'Aṅkor Văt devait se trouver au Práḥ Khăn 173 (de Kompŏṅ Svày), mais on sait aussi que ce monument comporte de nombreuses additions postérieures et, tel qu'il se présente à nos yeux, l'ensemble est un échantillonnage de toutes les formules architecturales et décoratives qui peuvent s'échelonner entre la fin du style du Bàphūon et la fin du style du Bàyon et il marque tout autant, croyons-nous, le passage du style d'Aṅkor Văt au style du Bàyon. Ce cas particulier mis à part, tous les autres monuments rattachables au style d'Aṅkor Văt constituent un ensemble tout à la fois homogène par l'architecture et le décor, mais confus par l'absence de toute précision épigraphique. Au milieu de ces monuments dits du «style d'Aṅkor Văt», la place de l'important sanctuaire de Bĕṅ Mālā n'est nullement précisée et si la plupart des études générales tendent à le considérer comme un prototype d'Aṅkor Văt, cette place semble le plus souvent ne lui avoir été donnée que sur la foi d'une impression générale et sans preuves très solidement fondées. C'est pourtant une impression analogue que nous avions d'abord ressentie, écrivant dans notre compte rendu de la mission dont il sera question plus loin, que Bĕṅ Mālā nous paraissait juste antérieur à Aṅkor Văt, tout en présentant de notables anomalies. L'étude de

---

(1) Abréviations :
BEFEO = *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*;
AKC = *L'Art khmèr classique, Quadrant du Nord-Est*;
BCAI = *Bulletin de la Commission archéologique de l'Indochine*.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

la décoration et de l'architecture du monument nous a conduit, au contraire, à reconnaître qu'il était vraisemblablement contemporain et légèrement postérieur à Aṅkor Văt dans son ensemble, constituant un chaînon entre le style d'Aṅkor Văt et le début du style du Bàyon. La chronologie proposée pour les monuments du style d'Aṅkor Văt [1] s'en trouverait sensiblement modifiée, encore qu'il ne s'agisse que de présomptions que l'absence de données épigraphiques ne nous permet pas d'étayer.

La connaissance insuffisante de Bĕṅ Mālā tient dans doute au fait qu'il n'a été l'objet d'aucun travail récent et que, les notes d'Henri Parmentier n'ayant pas été publiées, les seules études importantes restent celles de M. George Cœdès sur l'iconographie et celle de H. de Mecquenem sur les bâtiments-annexes. Toutes deux datent de 1913 [2]; elles sont donc très antérieures à tous les travaux concernant la chronologie des monuments khmèrs; elles sont, de plus, très limitées dans leur objet.

Parmi les ouvrages anciens, peu d'éléments sont à retenir, les auteurs n'ayant généralement passé qu'un temps très court dans le groupe de Bĕṅ Mālā. Delaporte a manifestement mêlé ses notes concernant Bĕṅ Mālā et Práḥ Khăn 173, et ses descriptions sont souvent inexactes. Fournereau donne dans son *Atlas* quelques planches sur la sculpture décorative. Tissandier publie une brève relation de voyage avec un plan généralement correct, une description succincte et parfois erronée, avec un résumé des légendes qui peuvent être rapportées au monument. Le *Cambodge* d'Aymonier n'apporte pas d'éléments nouveaux.

Des erreurs graves se retrouvent dans l'*Inventaire* de Lajonquière pour les monuments du groupe : noms, plans et descriptions ont été mêlés. Les dossiers photographiques de l'École française d'Extrême-Orient et du Musée Guimet eux-mêmes ne sont guère plus utilisables, car les divers monuments du groupe ont été confondus sous la seule appellation de Bĕṅ Mālā et plusieurs photographies de Práḥ Khăn 173 y figurent, sous la même identification.

Nous nous trouvons ainsi en possession d'une documentation vieillie, incomplète, souvent faussée et, dans tous les cas, fragmentaire qui ne peut servir de base à une étude d'ensemble et doit être utilisée avec beaucoup de prudence. Nous nous sommes donc proposé, au cours d'une mission de cinq jours, de vérifier les documents existants et de les compléter au maximum pour en faire un ensemble utilisable dans une étude évolutive des monuments du style d'Aṅkor Văt. Le dossier de Bĕṅ Mālā constitué, nous avons poursuivi des recherches parallèles dans les monuments les plus caractéristiques de la période s'étendant de la fin du style du Bàphūon au début du style du Bàyon. En dehors d'Aṅkor Văt lui-même, ce travail a porté sur Bantāy Samrè, Thommanon, Čau Sày Tévoda, le Sanctuaire central de Bàkoṅ, Bantāy Kdĕi, Tà Prohṃ et Práḥ Khăn d'Aṅkor, Văt Èk. Les circonstances actuelles ne nous ont malheureusement permis de voir ni Văt Phu, ni Práḥ Khăn 173 et nous n'avons pas non plus pu nous rendre à Phĭmai; pour ces monuments nous avons dû travailler sur les seuls documents existants.

En l'absence de toutes données épigraphiques, le présent travail est essentiellement fondé sur la méthode d'étude de l'évolution des motifs de décoration mise au point par M. Ph. Stern : recherche parmi tous les éléments du décor de ceux qui sont susceptibles d'indiquer les uns une évolution, les autres une continuité de telle sorte qu'à défaut d'une date précise, impossible à obtenir par ces seuls moyens, un ordre de succession logique puisse être avancé pour les monuments étudiés.

---

[1] G. de Coral-Rémusat, *L'Art khmèr, les grandes étapes de son évolution*, Paris, 1940, p. 130.
[2] *BEFEO*, XIII, 2, p. 1599.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Si l'examen critique des éléments décoratifs et de la statuaire paraît devoir fournir le maximum d'enseignements, nous croyons qu'il peut néanmoins être utilement complété par une étude des problèmes architecturaux conduite dans le même esprit.

L'étude de l'architecture seule est le plus souvent incapable d'apporter une réponse satisfaisante aux problèmes de chronologie et le cas du style d'Aṅkor Vàt en est un exemple des plus frappants. Henri Parmentier, champion de cette méthode, n'est jamais parvenu à résoudre le problème que posent les monuments du XIIe siècle et il reconnaissait, dans son dernier ouvrage, que si ces monuments « sont divisés clairement en deux familles par une question de forme » [1], leur « ordre de succession exact est à cette heure impossible à fixer » [2], et son scrupule à ne pas laisser présumer une chronologie que sa méthode n'avait pas permis d'établir éclate constamment.

Pourtant, les enseignements que peut fournir l'étude de l'architecture, caractères du plan ou procédés de construction, sont loin d'être négligeables et ils peuvent permettre une sérieuse vérification des conclusions tirées de l'analyse des éléments du décor. En effet, plan ou méthodes de construction sont, comme le décor, fonction du temps : telle conception du plan n'apparaît qu'à un moment donné de l'histoire, tel mode de construction n'est employé que pendant telle période et, sauf le cas de monuments secondaires qui montrent parfois des survivances de formules tombées en désuétude, des problèmes d'architecture posés sur des données analogues, à une même époque à l'intérieur d'un art homogène, ont toutes chances d'être traités de manière identique. Lorsque des conditions particulières telles que la rareté ou la mauvaise qualité de la pierre imposent le choix de procédés anachroniques, ces raisons se laissent en général assez facilement discerner; il faut d'ailleurs remarquer que les sanctuaires les plus importants ont toujours échappé à ces servitudes. Architecte, George Trouvé remarquait avec raison que « la construction n'est pas une mode éphémère comme on en trouve parfois dans la décoration, mais une adaptation précise de la technicité des constructeurs qui évolue chez les Khmèrs, comme chez les autres peuples, au fur et à mesure de leurs nouvelles conceptions sur la résistance des matériaux » [3]. Sans vouloir prêter aux constructeurs khmèrs des préoccupations d'ordre scientifique pour lesquelles nous serions réduits aux hypothèses, il n'en est pas moins évident que plans, méthodes de construction, stéréotomie évoluent avec le temps. Tenter d'établir une chronologie sur ces seules données risquerait d'amener de grossières erreurs, mais négliger l'important élément de vérification qu'elles peuvent fournir serait une faute grave, surtout dans le cas des monuments du style d'Aṅkor Vàt pour lesquels, la donnée épigraphique faisant défaut, on est réduit à rechercher tous les éléments susceptibles d'apporter la lumière sur une période relativement courte.

Nous nous proposons donc d'étudier successivement l'architecture de Bèṅ Mālā, sa décoration dans ses divers éléments, les personnages en bas-relief et la statuaire, en les comparant aux éléments analogues du style d'Aṅkor Vàt et des styles voisins. De ce travail comparatif doivent émerger suffisamment de présomptions pour qu'une chronologie des monuments du style d'Aṅkor Vàt puisse être proposée.

---

(1) Tours-sanctuaires à pilastres montant d'un seul jet, jusqu'à la corniche de la toiture — type Bantāy Samrè — et tours-sanctuaires possédant une « ceinture » régnant avec la corniche des galeries — type Aṅkor Vàt. — Voir *infra*.

(2) H. Parmentier, *L'Art architectural hindou dans l'Inde et dans l'Extrême-Orient*, Paris, 1950, p. 112.

(3) G. Trouvé, *Le Prāsàt Tòr*, in *BEFEO*, XXXV, p. 227.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

L'architecture de Bĕñ Mālā.

Nous aborderons successivement l'étude du groupe de Bĕñ Mālā, puis l'étude du plan du monument proprement dit; nous examinerons ensuite les solutions apportées aux divers problèmes de construction.

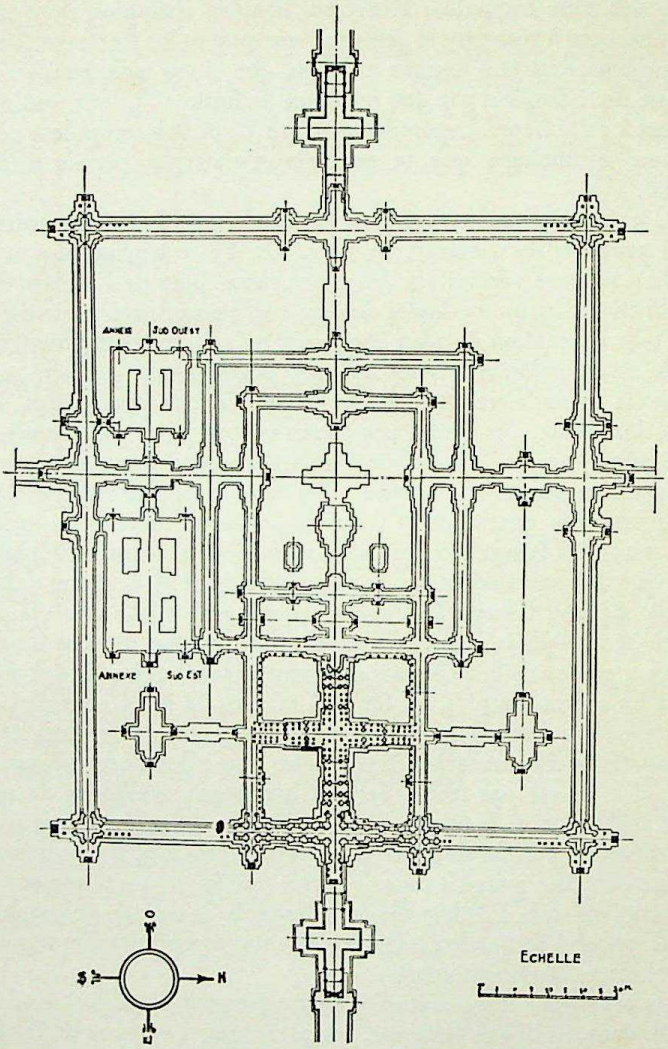


Fig. 1. — Plan de Bĕñ Mālā.

Le groupe de Bĕñ Mālā.

Si l'on fait abstraction des rares additions du style du Bàyon : une *dharmaśālā*, Kŭk Top Thoṃ 219, dans l'enceinte de Bĕñ Mālā, à l'Ouest, — un petit pont de quatre arches, Spān Thnòt Tà Dèv 213 également à l'Ouest du Temple, sur la piste venant de Tu·k Liċ et le Pràsàt Dōñ Ċan 215, sanctuaire peu important en latérite et grès, situé lui aussi à l'Ouest de Bĕñ Mālā, le groupe se présente comme un ensemble particulièrement homogène, tant par la construction que par le décor.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

A l'Est du monument, faisant suite à une imposante chaussée, se dresse la terrasse de Bĕñ Kèv qui domine un vaste bassin, le Sràh Kèv, comportant vers son centre une petite construction de latérite avec terrasse de grès, le Bàlàñ 217 de Lajonquière, beaucoup moins important qu'il ne figure dans l'*Inventaire*.

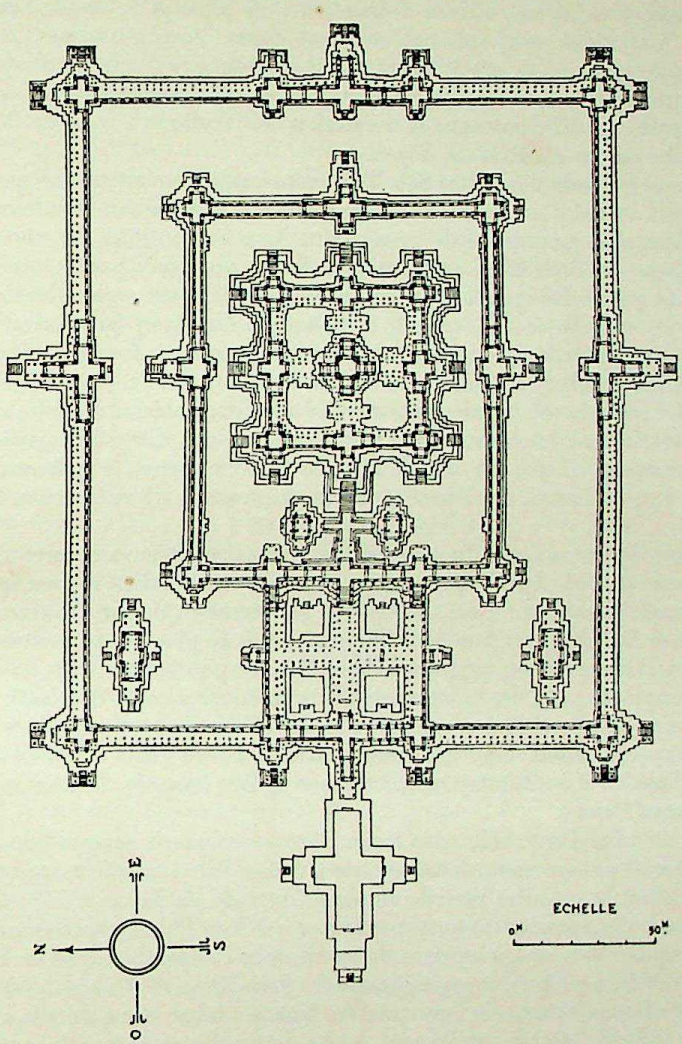


Fig. 2. — Plan d'Aŭkor Vât.

Sur la digue Sud du Sràh s'élève le Pràsàt Koñ Phluk 217, pour lequel Lajonquière a donné le nom de Bĕñ Kèv avec une description assez exacte et un croquis correct, encore que mal orienté. C'est une pyramide à gradins éventrée sur presque toute la face Est, sans traces visibles de construction au sommet et entourée d'une importante enceinte en latérite avec trois faux-gopuras à fausses-portes. Le monument étant orienté au Nord s'ouvre sur cette face par un gopura vrai, précédé d'une chaussée sur colonnes qui aboutit à une terrasse très importante surplombant le Sràh et comportant un accès à l'Est, par deux étages de gradins. La compo-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

sition de cette terrasse, celle de la chaussée, les éléments du décor architectural sont en tous points semblables aux éléments correspondants de Bĕñ Mālā.

Malgré de longues recherches, nous n'avons pas pu reconnaître le pràsàt qui, d'après Lajonquière devrait porter le numéro d'inventaire 218; il est inconnu des paysans de la région, mais la description et le plan qu'en donne l'auteur au sujet de Koñ Phluk sont vraisemblablement exacts. Nous avons pu l'identifier, depuis notre mission, au pràsàt Trapāñ Crĕi. Lajonquière publie la photographie d'un fronton sous le nom de Koñ Phluk 218 [1] et nous avons eu connaissance des photographies de deux linteaux; la décoration est identique à celle de Bĕñ Mālā, plus proche encore du style du Bàyon.

Nous nous trouvons donc, avec Bĕñ Mālā, en présence d'un sanctuaire très important précédé à l'Est d'une terrasse dominant un *sraḥ* avec Mébon et autour duquel sont groupés des monuments de même style. Nous rencontrons une composition assez analogue au Práḥ Khăn 173, mais là, elle est constituée par un ensemble de monuments qui s'échelonnent de la fin du style du Bàphūon vraisemblablement à la fin du style du Bàyon. Et, en fait, c'est le style du Bàyon qui généralise cette composition; c'est celle, que nous retrouvons intégralement, mais plus développée au Práḥ Khăn d'Aṅkor; à Bantāy Kdĕi elle ne comporte pas l'allée de bornes, mais encore est-il juste de remarquer que cette allée a vraisemblablement existé, au moins jusqu'au moment où fut construite la quatrième enceinte, dite «du domaine», qui lui ôtait sa raison d'être; elle semble attestée par la présence, à la terrasse cruciforme III Est, de bornes de départ et par la construction de la chaussée Est elle-même.

En dehors des monuments du style du Bàyon, nous ne retrouvons guère une position analogue du *sraḥ*, dans l'axe du sanctuaire qu'à Vat Phu dont les inscriptions [2] nous laissent entendre qu'il fut creusé sous Sūryavarman II par Divākarapaṇḍita et au Phnoṃ Ruñ 401 qui date de la fin du XIe siècle au plus tôt. La position de ces sanctuaires, sur une colline, légitime le choix de la composition que nous ne connaissons pas employée pour des monuments plans antérieurement à Bĕñ Mālā. Notons encore que si Bantāy Samrè n'est pas précédé à l'Est d'une chaussée de bornes et si nous ne retrouvons là aucune trace de bassin, l'allée existe à l'Ouest et vient rejoindre l'ancien Yaśodharataṭāka, encore que la face honorée du Sanctuaire soit tournée vers l'Orient.

L'étude du plan d'ensemble nous amène à conclure que la composition de Bĕñ Mālā n'apparaît pas antérieurement au style d'Aṅkor Văt et qu'elle continue à être utilisée pendant la première période au moins du style du Bàyon.

La présence d'un monument aussi particulier que Koñ Phluk appelle aussi quelques remarques. Nous ne connaissons de monuments comparables qu'avec la pyramide de Práḥ Damrĕi 177, dans le groupe du Práḥ Khăn de Kompŏñ Svày, et la pyramide de la partie Ouest de l'enceinte du Bantāy Čhmar, donc dans le style du Bàyon, car le Práḥ Damrĕi, par l'aspect de ses dvārapālas et de ses éléphants, date au plus tôt des premières années du style du Bàyon; les éléphants traités en ronde-bosse se perpétuent jusqu'à cette période ainsi que leur style, le caractère de leur parure, le décor de leur soubassement l'établissent.

Nous supposons que ces pyramides pourraient détenir un rôle funéraire dans les monuments plans, mais il ne s'agit là que d'une hypothèse qui demanderait à être vérifiée par quelques sondages.

---

[1] L. de Lajonquière, *Inventaire descriptif des monuments du Cambodge*, t. I, p. LXXXVII, fig. 38. L'identification au Pràsàt Trapāñ Crei est due à l'obligeance de M. R. Dalet.

[2] G. Cœdès et P. Dupont, *Les stèles de Phnoṃ Sandak et de Praḥ Vihār*, in *BEFEO*, XLIII, 134 et suiv.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Le plan du monument.

Les rapports évidents qui existent entre le plan d'Aṅkor Vàt et le plan de Bĕṅ Mālā ont été souvent notés et on en a conclu sur une simple impression que « avant de se lancer dans l'édification de leur chef-d'œuvre (Aṅkor Vàt) les architectes en ont essayé le plan à plat »[1].

Il est exact que Bĕṅ Mālā (fig. 1) présente, de plain-pied, la composition qu'Aṅkor Vàt (fig. 2) étage sur les gradins d'une pyramide, mais cette louable prudence apparaîtrait, il faut bien le reconnaître, comme un fait isolé dans l'histoire de l'architecture khmère et la hardiesse dont les constructeurs avaient fait preuve en édifiant le Bàphūon pouvait permettre une nouvelle audace. D'ailleurs, l'invention essentielle de Bĕṅ Mālā et d'Aṅkor Vàt est le préau cruciforme; c'est dans les deux cas une composition plane pour laquelle un essai n'apportait rien. Personnellement, nous ne croyons guère à pareille sagesse et nous pensons plutôt que si, sensiblement dans le même temps, les architectes ont conçu deux monuments si proches par le plan et si dissemblables par l'élévation, c'est qu'ils pourraient répondre à des programmes différents. Tous les temples royaux sont construits sur un schéma pyramidal et Aṅkor Vàt est un temple royal.

Lorsque, avec le style du Bàyon, le parti plan semble adopté pour toutes les fondations, le Bàyon seul, temple royal, conserve l'ancien parti, encore que profondément modifié. La composition plane ne semble donc pas pouvoir constituer une preuve d'antériorité pour Bĕṅ Mālā; si nous étudions son plan plus en détail et si nous le comparons à celui d'Aṅkor Vàt, les différences s'accusent.

Le sanctuaire central de Bèṅ Mālā est entièrement indépendant de la première enceinte; ouvert sur les quatre faces avec à l'Ouest, au Nord et au Sud, un porche important et à l'Est une très grande salle avec porche, construite dans le système de la fausse-nef triple avec piliers, il est le développement du type de Vàt Athvā. A Aṅkor Vàt, le sanctuaire est aussi ouvert sur les quatre faces, mais les avant-corps, tous semblables, sont unis directement à la galerie du troisième étage par des passages couverts. Semblable disposition réapparaîtra dans le style du Bàyon, mais seulement par le jeu de passages rajoutés à la dernière période du style.

A Aṅkor Vàt, ces passages et le préau cruciforme sont les seules communications couvertes entre deux enceintes consécutives et le parti étagé adopté aurait rendu très difficile la réalisation d'autres passages couverts. A Bĕṅ Mālā, au contraire, indépendamment du préau cruciforme dont les branches Nord et Sud sont elles-mêmes prolongées par des passages jusqu'à la première enceinte, les gopuras de la troisième enceinte sont unis aux gopuras de la première par des passages seulement interrompus à l'Ouest, entre les enceintes II et III. Le plan de Bĕṅ Mālā est, à notre connaissance, le seul qui, antérieurement à l'époque du Bàyon, donne une semblable importance aux communications couvertes; encore convient-il d'ajouter que dans cette période, nombre de passages qui existent actuellement n'avaient pas été prévus dans le plan primitif et qu'ils n'ont été construits qu'à la fin du style.

Nulle part autant qu'à Bèṅ Mālā n'ont été employées les chaussées et terrasses sur colonnes : on les rencontre accompagnant les terrasses cruciformes à chaque gopura d'accès, desservant les bibliothèques de la troisième enceinte et reliant les gopuras III et II Ouest. Elles ont pu être surajoutées, car elles butent des escaliers qui ont été entièrement ravalés, mais elles ne suivraient alors que de peu la construction de l'ensemble, car leur décor est en tous points semblable à celui du monument.

[1] G. de Coral-Rémusat, *op. cit.*, p. 41.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

De telles chaussées existent au Phnom Ruṅ 401, sur colonnes carrées, à Čau Say Tevoda, sur colonnes carrées et octogonales, à Aṅkor Vāt, dans la cour du deuxième étage unissant le gopura Ouest à la base du grand escalier et aux bibliothèques, au Bāphūon entre le pavillon IV Est et le gopura III Est et dans la cour du premier étage, à l'Est. A Aṅkor Vāt, la composition et l'exiguïté des retours Nord et Sud donnent l'impression d'une addition postérieure; l'addition paraît plus vraisemblable encore au Bāphūon. Dans le style du Bàyon ces chaussées disparaissent. Peut-être certaines ont-elles été supprimées au cours des modifications apportées aux plans primitifs, mais il est surtout peu probable que ce genre de construction qui nécessitait un travail soigné et un matériau excellent ait continué à être en honneur dans une période caractérisée par une construction hâtive et l'emploi de matériaux peu choisis Les chaussées sur colonnes paraissent donc marquer une période assez courte du style d'Aṅkor Vāt. Elles apparaîtraient peut-être au Phnom Ruṅ 401 et à Čau Say Tevoda avec les colonnes carrées, puis octogonales; c'est cette dernière section qu'affectent les piliers de soutien des circulations de la galerie I du Práḥ Khăn de Koṃpŏṅ Svày.

Une autre originalité importante du plan de Bĕṅ Mālā doit être notée, c'est la présence entre la deuxième et la troisième enceinte, au Sud, de bâtiments-annexes dont Henri de Mecquenem a publié une étude très précise [1]. Nous retrouvons des bâtiments analogues à Phĭmai où ils sont en construction légère et non juxtaposés comme à Bĕṅ Mālā; ce sont, sans doute, les plus anciens. Absents d'Aṅkor Vāt, ils réapparaissent dans les grands monuments du style du Bàyon, l'annexe Sud-Ouest semblant se fixer en avant du gopura Est de l'enceinte propre du temple; c'est la « salle des danseuses », l'autre annexe se retrouvant sans doute au hasard des emplacements disponibles sans place rigoureusement déterminée. Il faut souligner toutefois que comme Aṅkor Vāt, le Bàyon lui-même en est dépourvu. Peut-être ces bâtiments ne faisaient-ils pas partie des temples spécialement royaux ou étaient-ils alors reportés dans l'enceinte du Palais Royal?

A Bĕṅ Mālā, on est surpris de l'exiguïté des circulations qui règnent autour de ces bâtiments et l'idée d'additions postérieures se présente immédiatement à l'esprit en examinant le plan. L'étude des édifices ne confirme pas cette impression; le décor est en tous points identique à celui du reste du monument et certains détails de construction dont nous aborderons plus bas l'étude, tendraient plutôt à faire croire à une légère antériorité. C'était d'ailleurs l'opinion d'H. de Mecquenem, qu'il fondait sur une question de logique [2], nous ne croyons cependant pas devoir la retenir, les additions du style du Bàyon nous ayant prouvé que les constructeurs khmèrs ne reculaient pas devant le travail difficile qu'était le montage de constructions nouvelles dans un temple déjà achevé.

Dans l'ensemble, le plan de Bĕṅ Mālā, malgré des rapports indiscutables avec celui d'Aṅkor Vāt, présente une ensemble de caractères très particuliers dont certains, tels que le développement des chaussées sur colonnes lui appartiennent en propre; d'autres, au contraire, se retrouvent dans le style du Bàyon, mais ils ne sont alors souvent que le résultat d'additions successives, comme les passages couverts unissant les différentes enceintes. Toute conclusion, quant à un ordre de succession fondé sur l'étude des plans, nous semblerait trop hasardée. Pourtant, la similitude des compositions de Bĕṅ Mālā, de Bantāy Kdĕi et de Práḥ Khăn 522 vaut d'être soulignée.

---

[1] *BEFEO*, XIII, 2, p. 1 et suiv.
[2] *Op. cit.*, p. 19.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

La construction.

Bēñ Mālā, malgré l'état de ruine étonnant dans lequel il se trouve, peut être considéré comme faisant partie des monuments khmèrs appareillés avec le plus de soin. La facilité qu'avaient les constructeurs de se procurer le grès presque à pied-d'œuvre — les carrières ne sont qu'à quelques kilomètres du sanctuaire — a sans doute permis un choix meilleur; quoiqu'il en soit, l'appareillage est comparable à celui d'Aṅkor Vāt, très supérieur à celui de Ćau Sày Tevoda ou à celui de n'importe quel monument du style du Bàyon.

Nulle part ne se rencontrent à Bēñ Mālā ces poutres en doublure employées en chaînages horizontaux, dont les monuments du style du Bàphūon nous montrent de constants exemples et que nous retrouvons à Práḥ Khān 173 dans un emploi «presque délirant» [1], à Ćau Sày Tevoda, à Práḥ Palilay, où elles ont un rôle de raidissement pour des portées exceptionnelles. H. Parmentier signale à Bēñ Mālā la présence de saignées verticales qui auraient pu servir au raidissement des parties hautes ou à la construction de superstructures légères. Nous ne saurions conclure; le chaînage vertical paraîtrait exceptionnel et l'état de ruine ne permet guère de suppositions sur l'aspect des superstructures. Toutes les voûtes sont entièrement appareillées en grès, alors que la brique est encore employée aux voûtes des gopuras de Ćau Sày et de Thommanon; la brique semble d'ailleurs avoir entièrement disparu de Bēñ Mālā où nous ne l'avons jamais remarquée garnissant les arcs de décharge comme c'est parfois le cas à Aṅkor Vāt.

Les piliers des bibliothèques de la troisième enceinte sont montés par assises horizontales comme à la salle antérieure de Vat Phu où le système apparaît pour la première fois sans doute. Les piliers du style du Bàyon seront fréquemment établis de la même façon. De même, certains jambages de fenêtres de Bēñ Mālā sont montés par assises comme dans le style du Bàyon; nous n'en connaissons aucun exemple à Aṅkor Vāt en dehors des bibliothèques. L'assemblage des cadres des baies est toujours réalisé d'équerre et l'ancien système de l'assemblage d'onglet est abandonné dans tous les monuments du groupe. H. Parmentier remarque à leur sujet : «il semble que nous ayons dépassé le stade d'Aṅkor Vāt; mais aucune inscription ne nous renseigne» [2]. Un détail vaut pourtant d'être noté qui semblerait infirmer cette hypothèse : les linteaux vrais des communications présentent une saillie à l'intérieur des galeries, qui est percée de trous destinés à recevoir les tourillons de portes ouvrant vers l'intérieur. Cette disposition est fréquente dans le style du Bàphūon où le bandeau est souvent sculpté; elle est absente d'Aṅkor Vāt et nous ne la connaissons pas dans les monuments du style du Bàyon; il convient cependant de remarquer qu'à Aṅkor Vāt le même résultat a été obtenu par l'emploi d'une poutre encastrée dont les galeries nous montrent encore des exemples restés *in situ*.

D'autres éléments nous paraissent plus caractéristiques : ce sont les colonnettes considérées ici du point de vue de la stéréotomie, et les étrésillons qui régnant sous les demi-voûtes des galeries, unissent dans un rôle purement décoratif et nullement constructif d'ailleurs, les plates-bandes extérieures aux grands piliers de la galerie.

Les colonnettes, contrairement à ce qui se passe jusqu'au style du Bàphūon et à Aṅkor Vāt, Thommanon ou Ćau Sày Tevoda ne sont plus taillées en heptagone

(1) H. Parmentier, *op. cit.*, p. 110.
(2) H. Parmentier, *op. cit.*, p. 113.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

simple, le huitième pan inutile et même nuisible à un bon assemblage n'étant presque jamais taillé (fig. 3), mais conservent de part et d'autre des faces latérales une languette de pierre qui règne sur toute la hauteur de la colonnette (fig. 4). Cette disposition commune à Bĕñ Mālā et à Bantāy Samrè, se retrouve au début du style du Bàyon; le même schéma est conservé lorsqu'à la fin du style; les colonnettes, cessant fréquemment d'être monolithes pour être prises dans les blocs appareillés, sont épannelées au cours du ravalement.

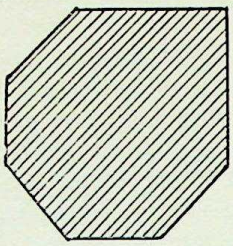


Fig. 3. — Colonnette de type classique.

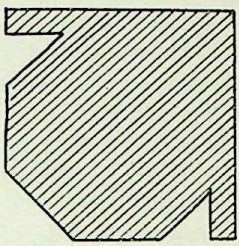


Fig. 4. — Colonnette du type de Bĕñ Mālā.

Les étrésillons, dont nous n'étudierons pas ici le décor, sont à Bĕñ Mālā de deux types. Ceux des bâtiments-annexes sont taillés dans un bloc qui constitue à l'une de ses extrémités une assise du fût des grands piliers, comme à Aṅkor Vāt (fig. 5). Dans le reste du monument, tous les étrésillons sont établis dans le système à tourillons qui sera d'un emploi constant dans les monuments du style du Bàyon (fig. 6). Cette particularité avait embarrassé de Mecquenem, comme Commaille. En un temps où il était admis que le Bàyon et les monuments contemporains étaient antérieurs de deux siècles au moins à Aṅkor Vāt, elle constituait une anomalie difficilement explicable. Comemaille souligne que « ces éléments (les étrésillons), sont fixés dans les plus anciens monuments (du style du Bàyon) par un système de tenon et de mortaise qui rappelle trop l'assemblage de deux pièces de bois pour ne pas être signalé. Dans Aṅkor Vāt, ce système s'est modifié pour tomber dans le pire, si bien que tous les étrésillons de la première galerie ont été cassés au ras des grands piliers, le jour ou un affaissement de quelques centimètres s'est produit » [1] et de Mecquenem, frappé par l'absolue similitude que présentent les annexes et les autres parties de Bĕñ Mālā, est amené à écrire : « ce fait (la hauteur des piliers sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir) et aussi celui de l'assemblage différent des étrésillons avec les piliers, pourraient faire penser que la construc-

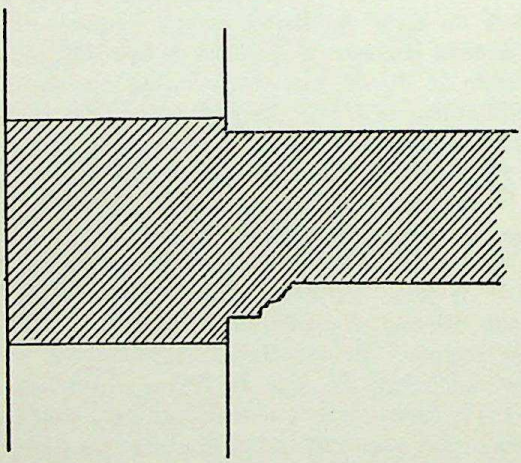


Fig. 5. — Étrésillon, type d'Aṅkor Vāt.

[1] J. Commaille, *Notes sur la décoration cambodgienne*, in *BEFEO*, XIII, 3, p. 13.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

tion de ces annexes a suivi celle du temple. Mais une fois la troisième enceinte construite, il semble difficile, sinon impossible, qu'on ait pu introduire et manœuvrer les matériaux nécessaires à leur construction. Il est plus probable que ces monuments particulièrement soignés ont été établis dans les meilleures conditions avec les meilleures méthodes connues alors, tandis que dans le reste du temple on suivait les errements habituels » [1].

Il n'est pas besoin de recourir à cette explication compliquée, qui contredit l'opinion de Commaille, si l'on admet que le système employé à Aṅkor Văt et aux bâtiments-annexes de Bĕñ Mālã a normalement précédé le système employé pour les autres parties du temple et dans les constructions de l'époque du Bàyon. Les annexes seraient alors les premières constructions élevées de l'ensemble et la nouvelle technique n'apparaîtrait qu'au moment de la construction des autres galeries. L'étude du décor nous conduira aux mêmes conclusions. Cependant le système d'assemblage des étrésillons n'a peut-être pas tout le poids qu'on serait tenté de lui accorder. Le système à tourillon, manifestement imité des assemblages de charpente, est d'un emploi constant et il est possible que naturellement, il ait été employé d'abord. Les constructeurs khmèrs, rarement préoccupés de logique, ont fort bien pu considérer comme un progrès le système d'Aṅkor Văt qui réalisait mieux l'aspect du monolithe, le retour à la même formule dans le style du Bàyon pouvant s'expliquer simplement par le désir, sans cesse visible, de construire vite avec les procédés qui font le moins appel à une main-d'œuvre choisie de spécialistes. Par là même, le système d'assemblage des étrésillons ne constitue pas, croyons-nous, une preuve suffisante en soi, mais il peut apporter un argument supplémentaire à un ensemble de présomptions convergentes.

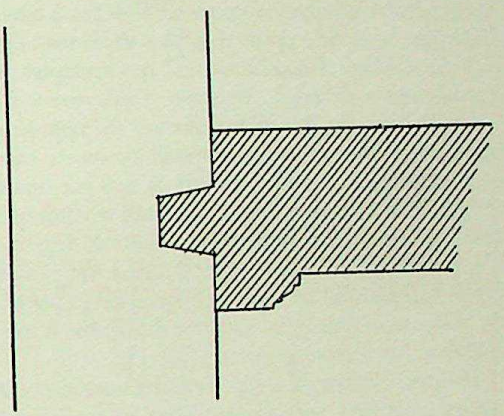


Fig. 6. — Étrésillon, type de Bĕñ Mālã.

La décoration.

L'étude des procédés de construction comme l'examen des plans tend à donner l'impression que Bĕñ Mālã serait légèrement postérieur à Aṅkor Văt, mais rien de très convaincant ne peut être avancé et l'attitude prudente d'Henri Parmentier, partisan de l'analyse des éléments constructifs, doit être conservée.

L'étude du décor architectural sous tous ses aspects est propre à fournir des précisions plus grandes. L'impression d'ensemble devant le décor de Bĕñ Mālã est décevante : habitué qu'on est au décor d'un modelé spécial, particulièrement chargé, celui d'Aṅkor Văt, on éprouve une sorte de malaise devant un ensemble qu'on ne

[1] *BEFEO*, XIII, 2, p. 19.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

comprend plus, fait d'éléments qui paraissent antérieurs à Aṅkor Văt tels que certains linteaux, et d'éléments qui semblent postérieurs tels que le décor continu de surfaces fait de bandes de rinceaux jointives. Malgré ces constatations contradictoires, une unité évidente caractérise l'ensemble.

Nous étudierons séparément chacun des éléments constitutifs du décor, selon la méthode de M. Ph. Stern développée dans l'ouvrage de G. de Coral-Rémusat, en portant nos observations sur le plus grand nombre possible d'éléments, car lorsque une étude d'évolution porte sur une période relativement courte il paraît indispensable de réunir le plus d'indices possible.

Les linteaux décoratifs.

Nous avons dit plus haut combien ils paraissaient anachroniques. S'il n'existe nulle part à notre connaissance de linteaux à scènes caractéristiques de l'époque du Bàphŭon, nous ne voyons non plus nulle part de ces linteaux abondamment historiés dont Aṅkor Văt seul fournit des exemples, ni de ces linteaux sans branche à enroulements de même sens que nous voyons à Aṅkor Văt ou à Thommanon.

Les linteaux de Bĕṅ Mālā donnent une impression première d'unité et de relative pauvreté. Le type le plus fréquent comporte une branche très fortement infléchie et interrompue au centre qui est occupé par une scène mythologique posée sur une tête de kāla ou sur un motif décoratif quelconque (fig. 7). La tête de kāla ne présente qu'exceptionnellement les « dents de sagesse » qui, selon G. de Coral-Rémusat, n'apparaissent qu'avec le style d'Aṅkor Văt et caractérisent le style du Bàyon, mais la tête qui possède un aspect « hilare » prononcé n'a jamais non plus cette dépression de la face caractéristique du style du Bàphuon qui se retrouve encore sur un linteau intérieur de l'avant-corps de Vat Phu.

D'autres linteaux ont une branche constamment brisée avec coupures aux quarts occupés par des personnages (fig. 8) ou, plus rarement, une branche torsadée formée des extrémités supérieures des crosses enroulées. C'est le type, rare à Aṅkor Văt, que nous retrouvons le plus nombreux dans la première période du style du Bàyon. Ces linteaux sont à Bĕṅ Mālā, souvent ornés de figures bouddhiques. Signalons que les branches de l'un d'eux se terminent sur l'axe par des *haṃsa* crêtés (fig. 9), qu'on voit aussi à Bantāy Samrè, caractéristiques du style du Bàyon où ils terminent fréquemment les arcatures encadrant les figures de devatas[1].

A Trapăn Crei 218, deux linteaux doivent être signalés : l'un est une curieuse composition à rinceaux historiés contrariés avec coupures de quarts (fig. 10), l'autre est un linteau à crosses à enroulements contrariés, avec au centre, une figure de Bouddha debout, sous un dais de *nāga* stylisé (fig. 11) ; nous sommes là presque en présence de linteaux de l'époque du Bàyon.

Au Pràsàt Doṅ Can 215, monument du style du Bàyon, les linteaux sont aberrants, la branche est remplacée soit par des nāgas enroulés dont les capuchons se dressent, soit par une théorie d'éléphants tricéphales[2]. Cette composition inattendue, exceptionnelle dans le style, s'explique par l'inspiration puisée à Bĕṅ Mālā.

Le linteau à scène dont nous avons souligné l'absence dans l'ensemble de Bĕṅ Mālā se rencontre encore, il convient de le noter, après Phĭmai et dans un même emploi celui de linteaux intérieurs : il en est un exemple à Bantāy Samrè, à l'entrée de la *cella*, il en est d'autres à Aṅkor Văt, à chaque porte de la *cella* du sanctuaire

[1] Nous avons étudié trente-six linteaux à Bĕn Mālā. Ceux-ci se répartissent en vingt et un linteaux à branche continue, sept linteaux à branche constamment brisée, huit linteaux à coupures de quarts.

[2] G. Groslier, *Recherches sur les Cambodgiens*, pl. XXV E et pl. XXXIX C (pr. « Ban Don »).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

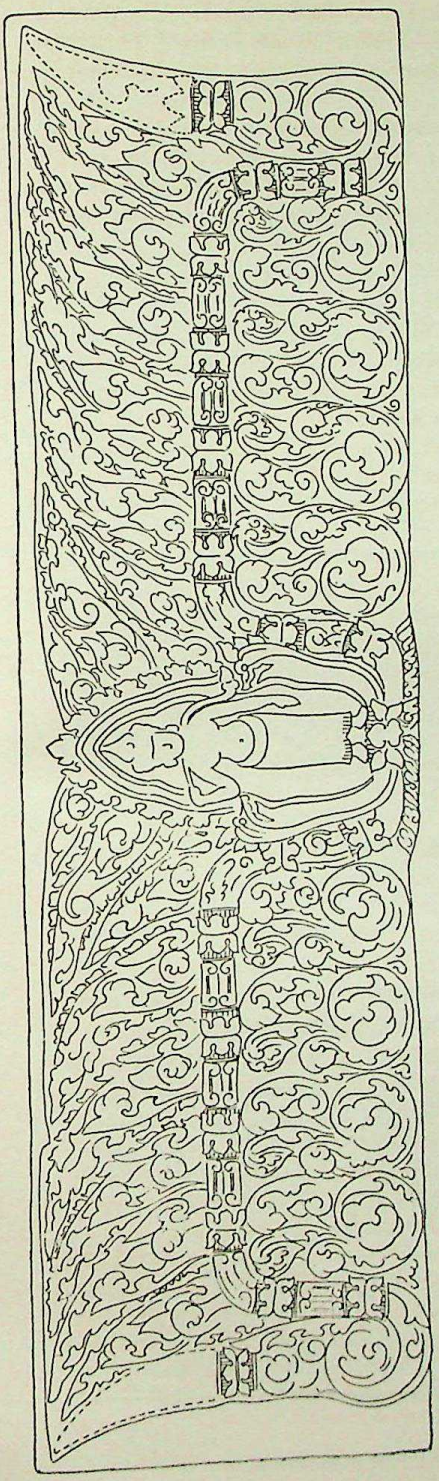


Fig. 7. — Bèn Malà : linteau L. 59.

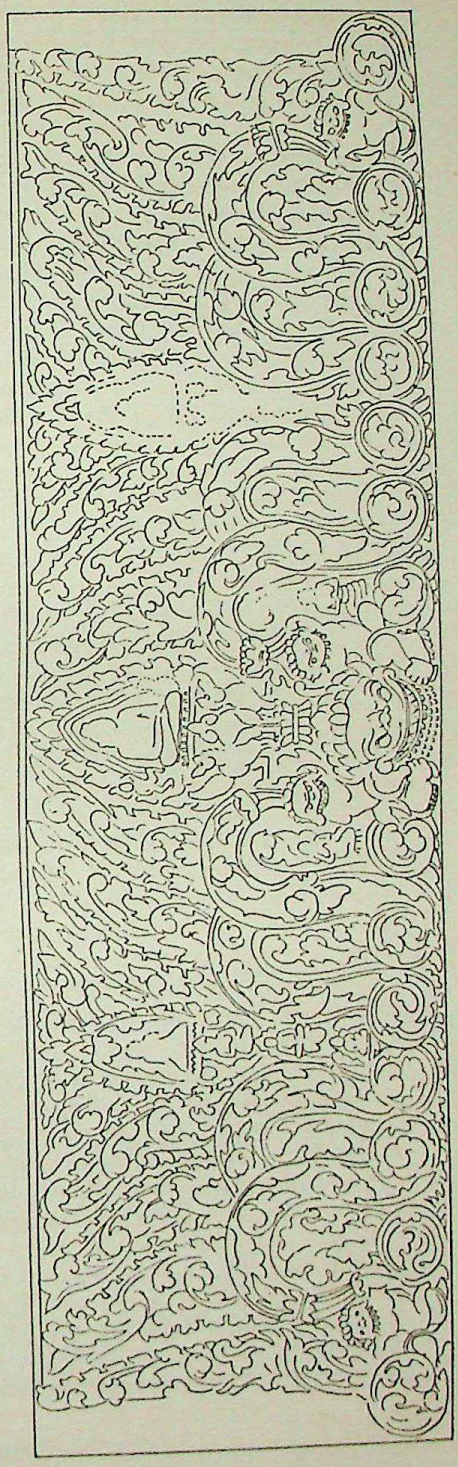


Fig. 8. — Bèn Malà : linteau.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

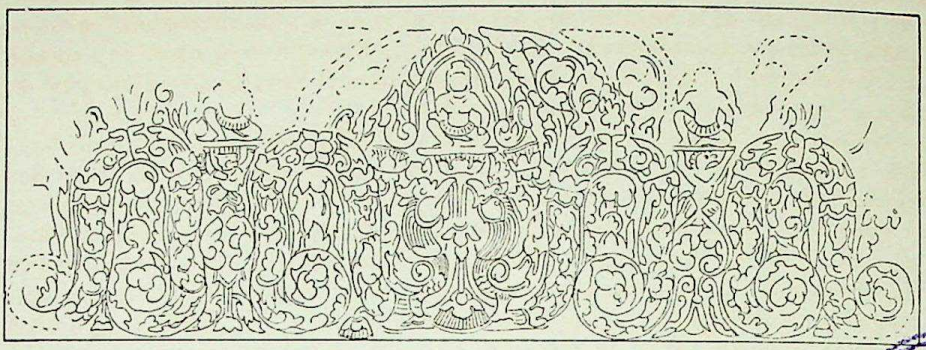


Fig. 9. — Bĕṅ Mālā : linteau.

State Museum Library Lucknow 7294

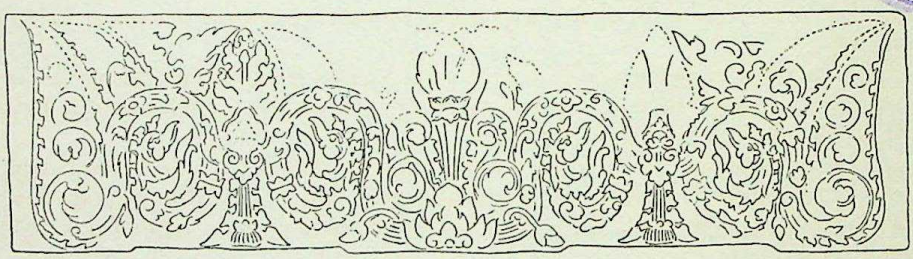


Fig. 10. — Trapāṅ Ċrei : linteau.

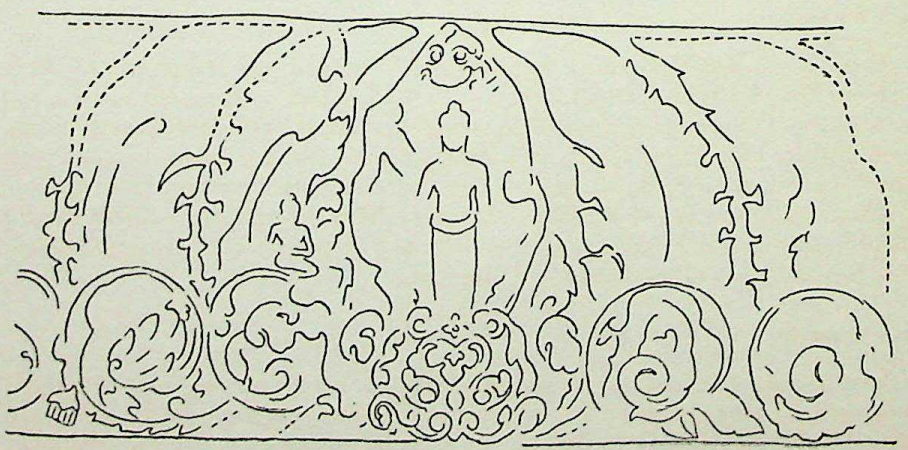


Fig. 11. — Trapāṅ Ċrei ; linteau,

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

central, ou aux communications du préau cruciforme. Ces derniers linteaux qui sont, du point de vue de la construction, des linteaux vrais ne reposant pas sur des colonnettes, se rencontrent jusqu'à la fin du style du Bàyon, à Práḥ Khăn 522 comme au Bàyon lui-même, dans les salles de passage, ils sont alors décorés d'une frise de figures sous arcatures ou d'*apsaras* dansant.

L'étude des linteaux n'apporte pas de données décisives pour une chronologie des monuments du style d'Aṅkor Văt. Dans une période où l'inspiration longtemps si pleine de verve, semble sur le point de se tarir, les mêmes formes se retrouvent à quelques variantes près, pendant toute la durée du style et se perpétuent au début du style du Bàyon. Si des signes d'évolution s'entrevoient, on assiste en fait, comme dans le style du Kulên, à une série de tentatives dans des voies différentes, mais qui n'aboutiront cette fois qu'au poncif de la troisième période du Bàyon. Il n'en reste pas moins que Bĕñ Mālā, davantage qu'Aṅkor Văt ou qu'aucun autre monument du style, montre la continuité Aṅkor Văt Bàyon.

Les colonnettes.

Indépendamment de leur section particulière que nous avons décrite en étudiant la construction, les colonnettes de Bĕñ Mālā montrent la même composition que celles d'Aṅkor Văt, avec dix divisions, des bagues très chargées, mais nettement hiérarchisées.

Nous n'avons remarqué nulle part de colonnettes à seize pans comme il s'en rencontre à Aṅkor Văt, non plus que de colonnettes à section étoilée dont le Práḥ Khăn 173 fournit seul des exemples [1].

Les colonnettes que nous avons pu étudier, très proches de celles de Bantāy Samrè, sont toutes dépourvues des petites feuilles en dents de scie qui existent encore dans la plupart des monuments du style d'Aṅkor Văt, mais disparaissent dans le style du Bàyon (pl. I, 1).

Dans l'ensemble, les colonnettes de Bĕñ Mālā, compte tenu de leur section, paraissent légèrement postérieures au type le plus courant d'Aṅkor Văt, mais antérieures toutefois aux colonnettes de certaines des portes de la galerie II donnant accès à la cour intérieure qui sont, sans doute, le plus ancien exemple de colonnettes sans hiérarchie, à bagues toutes semblables.

Les frontons.

Il n'existe à Bĕñ Mālā aucun fronton dont le tympan soit occupé par un décor végétal. Tous les tympans sont à scènes, traitées soit en composition unique, soit en registres. Cette dernière composition semble, proportionnellement, plus abondamment utilisée qu'à Aṅkor Văt ou qu'à Bantāy Samrè, avec une fréquence assez comparable à celle du style du Bàyon. Les deux types coexistant pendant toute la durée des styles d'Aṅkor Văt et du Bàyon, la composition des tympans ne peut fournir de présomptions ; il en va autrement de l'étude de l'encadrement, rampant et base, qui fournissent d'utiles données d'évolution.

Les rampants.

Le rampant caractéristique du style du Bàphūon, bombé et lisse, terminé directement par des nāgas couronnés d'une arcature feuillue, disparaît dès les débuts du style d'Aṅkor Văt. Il est remplacé par un rampant toujours bombé, mais décoré et

(1) H. Mauger, *Práḥ Khăn de Kompŏn Svày*, in *BEFEO*, XXXIX, 2, p. 219, fig. 5, 6, 7, 8.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

mouluré. Aux extrémités, les nāgas sortent de la gueule d'un *makara* évolué et très particulier pourvu d'une collerette et d'une nageoire stylisée, souvenir de l'aspect ancien. Dans le style du Bàyon, le décor du rampant se simplifie, le *makara* perd sa nageoire, tandis que la collerette se développe, plus déchiquetée [1]. Le passage de l'un à l'autre aspect suppose une évolution à l'intérieur même du style d'Aṅkor Vàt.

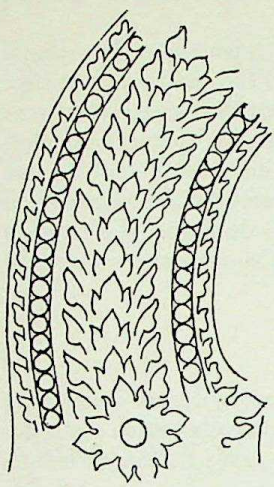


Fig. 12.
Rampant d'Aṅkor Vàt.

A Aṅkor Vàt, le rampant comporte une bande de motifs trilobés où Gilberte de Coral-Rémusat reconnaît le souvenir du motif en hampes ancien, encadré de rangs de perlages et bordé de petites feuilles (fig. 12). La tête de *makara*, à collerette et nageoire, possède une langue stylisée en fauchard. Chacune des têtes de *nāga* est crêtée séparément, les cous, nus, sont simplement striés.

A Thommanon et à Čau Sày Tévoda, le rampant n'est pas sensiblement différent, encore que les perlages soient traités d'une façon plus mécanique qu'à Aṅkor Vàt. La tête de *makara* a perdu sa nageoire et, fait plus caractéristique, les nāgas portent un collier à pendeloques et leur museau se retrousse en trompe (Thommanon, gopura Ouest), comme dans le style du Bàyon.

A Bantāy Samrè, le rampant est de même composition, mais un espace plus grand existe entre la bande centrale et les perlages. Les têtes de *makara* sont souvent privées de langue, les nāgas ont le cou nu, sauf aux gopuras de la deuxième enceinte où chaque cou s'orne d'un collier assez simple et l'encolure commune d'un autre collier; le *makara* possède alors la langue en fauchard.

A Bĕṅ Mālā, les rampants des frontons à scène continue portent des bandes de perlages nettement séparées de la bande médiane (fig. 13). Aux frontons à scène en registres, les perlages disparaissent et sont remplacés par des bandes lisses. Le décor de la bande médiane s'est aussi transformé et les parties latérales du motif trilobé deviennent des feuilles minuscules, semblables à celles de la bordure (fig. 14). Les têtes de *makara* ont la collerette et la langue en fauchard, les cous des nāgas sont sans collier. Dans l'état de ruine du monument, notre documentation est forcément incomplète, les bâtiments-annexes ayant à peu près seuls conservé des frontons intacts, nous ne connaissons qu'un nombre réduit d'extrémités de frontons. Dans le style du Bàyon, le rampant présente, quelquefois encore, les bandes de perlage, mais celles-ci sont alors toujours séparées de la bande médiane par une partie lisse (Bantāy Kdei, gop. de la IVe enceinte), mais le plus souvent ces perlages manquent, comme à Bĕṅ Mālā, et les petites feuilles apparues au bandeau médian tendent à se séparer de la partie centrale traitée en écailles

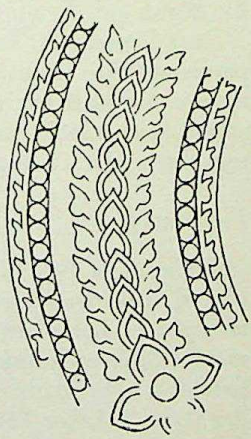


Fig. 13.
Rampant de Bĕṅ Mālā.

[1] G. de Coral-Rémusat, *op. cit.*, p. 68, 69.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

imbriquées (fig. 15). Les *makara* ont la langue en fauchard et la collerette faite de plusieurs rangs de stries parallèles très proches du type de Bĕñ Mālā. Les nāgas possèdent toujours un collier au moins, et sont le plus souvent pourvus d'une trompe.

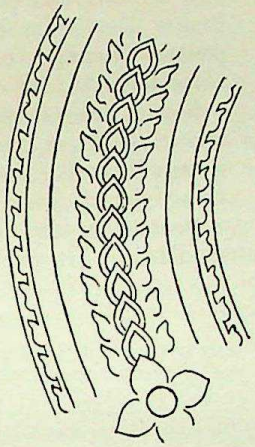


Fig. 14.
Rampant de Bĕñ Mālā.

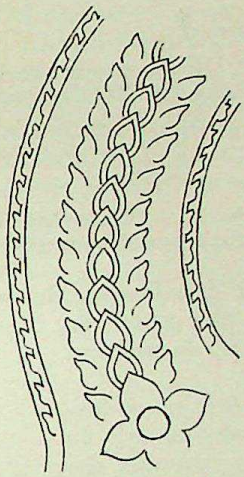


Fig. 15.
Rampant du style du Bàyon.

La base des frontons.

Gilberte de Coral-Rémusat a donné un aperçu de l'évolution des moulures qui composent la base des frontons[1]. Ses remarques, qui reprennent certaines des observations de Parmentier, peuvent être développées, car elles semblent pouvoir

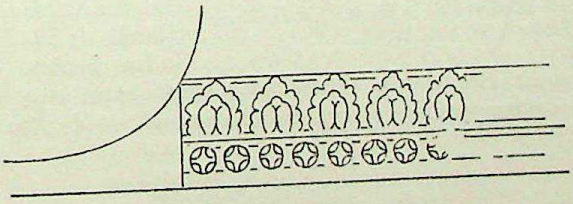


Fig. 16. — Moulure inférieure (Aṅkor Vàt).

fournir des indications précieuses. La moulure paraît d'abord continue et coupée brusquement aux extrémités; c'est le cas de la plupart des frontons d'Aṅkor Vàt et de certaines frontons de Thommanon (fig. 16).

A Čau Sày Tévoda, à Bantāy Samrè (Sanctuaire central et première enceinte) la

[1] G. de Coral-Rémusat, *op. cit.*, p. 68.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

moulure se retourne d'équerre aux extrémités; c'est la «fausse poutre à retour d'équerre» de Parmentier, élément caractéristique que nous retrouvons à Bĕṅ Mālā (fig. 17).

Au gopura de Práḥ Palilay et dans les monuments de la première période du style du Bàyon, Práḥ Khăn (gopura de la IIIe enceinte), parties de Tà Prohṃ, les retours de la fausse-poutre s'ouvrent en un angle obtus (fig. 18).

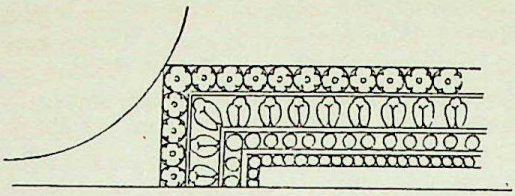


Fig. 17. — Moulure inférieure. Fausse-poutre à retour d'équerre (Ċau Sày Tévoda).

Notons que c'est le même aspect que nous retrouvons au gopura II Est, face Est, de Bantāy Samrè dont le décor appartient nettement au style du Bàyon, comme aux demi-frontons du sanctuaire central d'Aṅkor Văt dont le décor paraît le plus tardif du monument par de nombreux détails.

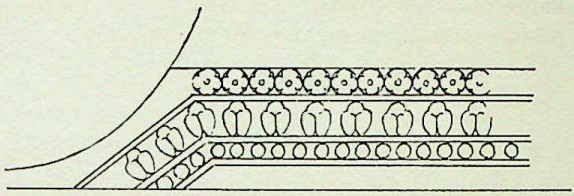


Fig. 18. — Fausse-poutre de la première période du Bàyon (Práḥ Palilay. Gop. E.).

Dans les deuxième et troisième périodes du style du Bàyon, les extrémités des moulures sont toujours infléchies obliquement, mais elles s'amincissent progressivement pour se raccorder tangentiellement aux extrémités inférieures du rampant (fig. 19). Quelques frontons de Bĕṅ Mālā, sans présenter cette disposition caractéristique, pourraient en être un premier et timide essai avec inflexion et amincissement des moulures à leurs extrémités (bâtiment-annexe Sud-Est, face Est, fausse porte Sud : Ordalie de Sītā F²) [fig. 20].

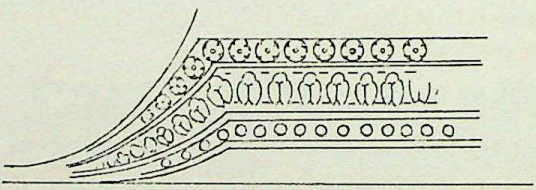


Fig. 19. — Moulure inférieure de la fin du style du Bàyon (Bantāy Kdĕi. Gop. IV N.).

Les frontons de Bĕṅ Mālā paraissent pouvoir être classés chronologiquement, après ceux d'Aṅkor Văt. Sensiblement contemporains de ceux de Thommanon et de Ċau Sày Tévoda,

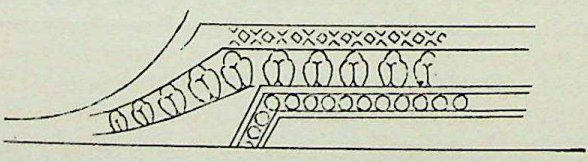


Fig. 20. — Moulure inférieure de Bĕṅ Mālā (fronton : Ordalie de Sītā).

ils semblent précéder directement les formes caractéristiques du style du Bàyon qui apparaîtraient d'abord à la deuxième enceinte de Bantāy Samrè et au gopura de Práḥ Palilay.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Les fausses-portes.

Les fausses-portes de Bĕṅ Mālā présentent le même jeu de moulures que celles d'Aṅkor Văt, de Thommanon ou de Bantāy Samrè avec, aux vantaux, un panneau central un peu plus large que dans ce dernier monument où il paraît être le plus étroit. A Bĕṅ Mālā, les motifs de hampes qu'on rencontre encore à Thommanon sont abandonnés et remplacés par des rinceaux comme à Aṅkor Văt (Galerie des Entrées Occidentales) et à Bantāy Samrè, mais ici dans un esprit beaucoup plus nettement propre au Bàyon. Comme à Aṅkor Văt et dans le style du Bàyon, les dés du montant sont encadrés d'un perlage; le lotus très grand et bordé de feuilles décoratives inclinées est, lui aussi, bordé d'un perlage et le réceptacle est constitué de cercles concentriques. Les parties du montant comprises entre les dés sont décorées d'éléments de rinceaux issus d'un lotus bleu, curieux rappel du passé, dont la tige est avalée par un *kāla* muni des « dents de sagesse » caractéristiques. Par leur aspect comme par leur exécution, ces têtes sont très proches de celles du style du Bàyon. Avec une composition assez pauvre, les fausses-portes de Bĕṅ Mālā semblent presque appartenir au style du Bàyon.

Les pilastres.

C'est peut-être le décor des pilastres qui donne le plus au visiteur, une impression de malaise. Décor souvent constitué de bandes parallèles juxtaposées en surfaces continues, il évoque immédiatement l'art du Bàyon et les gopuras de Práḥ Khăn 522 et de Tà Prohṃ, mais certains motifs, l'emploi des lotus bleus, le caractère des hampes, l'aspect des grandes devatas surtout, paraissent anachroniques et déroutent.

Nous garderons pour l'étude du décor des pilastres les mêmes dispositions que celles adoptées par G. de Coral-Rémusat dans son remarquable chapitre[1], et nous examinerons successivement les différents aspects de ce décor.

Les rinceaux. — Dans le style du Bàphūon, les crosses des rinceaux sont caractérisées par des formes simplifiées, avec des incisions discontinues qui en sont le trait essentiel. A Aṅkor Văt, où nous ne connaissons pas de véritables rinceaux, les crosses montrent un relief très affaibli avec des incisions héritées du Bàphūon. Dans le style du Bàyon qui utilise constamment le décor de rinceaux, les crosses deviennent très plates et prennent une allure rubannée caractéristique; le rinceau évolue fréquemment vers l'aspect d'une sinusoïde plus ou moins compliquée. A côté de ces formes, il faut noter, dans la première période du style, l'importance donnée aux rinceaux historiés qui, mis à la mode durant le style d'Aṅkor Văt, conservent une très grande importance; ils sont alors utilisés autant en décor vertical qu'en décor horizontal. Dans tous ces rinceaux, les incisions discontinues de l'époque du Bàphūon tendent à devenir continues, dessinant de véritables filets à chacun des bords de la crosse.

Les rinceaux historiés semblent apparaître à Thommanon et à Cau Sày Tévoda. Ils se retrouvent à Bĕṅ Mālā où les rinceaux les plus caractéristiques sont très plats et indiquent une série de recherches nouvelles : crosse à nombreux enroulements concentriques (pl. I, 2), crosses raccordées à une sinusoïde continue (pl. II, 1). Le modelé est aussi particulier : sur le ruban du rinceau s'aplatissent de petites feuilles raccordées à un liseré continu qui suit les bords de la crosse. Toutes ces formes diverses se retrouvent, presque sans altérations, dans le style du Bàyon.

---

(1) G. de Coral-Rémusat, *op. cit.*, p. 73 et suiv.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Les chevrons. — Dans le style du Bàphūon, les chevrons se composent symétriquement par rapport à une hampe à fleuron. A Aṅkor Vàt, la hampe devient plus courte et un petit personnage s'adosse au fleuron supérieur; les chevrons les plus larges étant parfois avalés par un *kāla* qui occupe la partie inférieure de la hampe. A l'époque du Bàyon la composition du chevron reste la même, mais les crosses qui s'enroulaient vers le haut à Aṅkor Vàt s'enroulent maintenant vers le bas (1).

Au Sanctuaire central de Bàkoṅ, le modelé est très proche de celui d'Aṅkor Vàt, mais les enroulements sont toujours descendants. A Bantāy Samrè, les chevrons sont généralement historiés et les enroulements sont souvent descendants; la tête de *kāla* est fréquente. A Bĕṅ Mālā, la proportion des chevrons seulement historiés et des chevrons à crosses descendantes est sensiblement la même qu'à Bantāy Samrè, mais ils ne sont jamais issus d'une tête de *kāla*. Un petit personnage tenant les extrémités du chevron (pl. II, 2) ou un simple fleuron marquant l'axe, remplace la tête de *kāla* (pl. III, 1).

Décor exceptionnel. — Il n'existe à Bĕṅ Mālā ni décors en hampes de feuillages, ni décors en « S suspendus ». Par contre, il faut noter une belle composition qui tient à la fois du chevron et des « S suspendus » et qui, par copie évidente du passé, comporte des lotus bleus empruntés à l'art de la fin du IXe siècle (pl. III, 2). Ces mêmes lotus bleus se retrouvent dans un arrangement un peu différent à Bàkoṅ. Une autre composition, variante du chevron, montre des crosses égales qui donneront dans le style du Bàyon un décor fait de rinceaux symétriquement accolés et on les rencontre déjà à l'avant-corps de Vat Phu. Un décor qui n'intéresse que les bandes étroites doit être noté, il est fait de fleurs juxtaposées. A Aṅkor Vàt, à Thommanon, il n'est employé que pour des bandes très étroites qui n'ont qu'une valeur d'encadrement. A Bĕṅ Mālā, au contraire, elles tiennent le rôle de véritables bandes décoratives au même titre que les rinceaux et sont constituées de grands lotus jointifs ou de lotus stylisés à deux rangs de pétales concentriques (pl. IV, 1). Ce dernier aspect se retrouve dans le style du Bàyon, dans un rôle analogue à celui que joue le motif de Bĕṅ Mālā.

Les bas de pilastres.

Nous avons signalé l'envahissement progressif des petits personnages dans le décor des pilastres. Les bas de pilastres historiés méritent une étude spéciale.

Les rinceaux sont issus, presque toujours, d'un animal cabré dont l'arrière-train est souvent seul représenté. Cet animal, un lion le plus souvent, est figuré en entier après le style du Bàphūon. Au Sanctuaire central de Bàkoṅ, sa place est occupée, exceptionnellement, par une petite scène. Les parties inférieures des chevrons sont beaucoup plus fréquemment historiées.

A Aṅkor Vàt, les scènes en bas de pilastres sont nombreuses sans être toutefois d'un emploi constant. Composée généralement d'un petit nombre de personnages la scène apparaît toujours plaquée à un fond de feuillage qui n'est autre qu'une partie du décor de chevrons lui-même; elle n'est jamais séparée du reste du pilastre par une arcature, sauf aux portes de la galerie II dont nous avons dit que leur décor était le plus proche du style du Bàyon.

A Bàkoṅ, à Bantāy Samrè, à Thommanon, la scène gagne en importance; elle se

(1) A Aṅkor Vàt, aux Entrées Occidentales, les chevrons exceptionnellement larges de certains pilastres comportent des enroulements tournés vers le bas.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

détache soit sur un champ de feuillage, soit sur un champ lisse et prend alors les caractères d'un véritable petit bas-relief narratif. Les scènes les plus compliquées, sculptées sur un fond nu, accompagnent généralement des chevrons à crosses à enroulements tournés vers le bas. A Thommanon, certaines de ces compositions sont limitées par une arcature.

A Bĕñ Mālā, la scène est toujours traitée sur un fond nu, mais elle est tantôt libre (pl. IV, 2), tantôt limitée par l'arcature (pl. V, 1) qui peut se réduire parfois à une simple nervure (pl. V, 2), les scènes les plus compliquées n'étant généralement pas encadrées. Les plus anciennes arcatures qui semblent apparaître à la salle antérieure de Vat Phu, n'abritaient que des figures isolées. La mode s'en perpétue à Bĕñ Mālā et jusqu'à la fin du style du Bàyon, mais alors que les personnages étaient d'abord des ascètes, ce sont des figures féminines ou des apsaras qui prennent leur place et l'arcature se couronne de feuilles caractéristiques (pl. III, 1 et VI, 1) qui se simplifieront sans cesse à l'époque du Bàyon.

En résumé, les aspects du décor de pilastres du style du Bàyon n'apparaissent pas à Aṅkor Văt dont le modelé particulier ne se retrouve que dans certains éléments de Bàkoṅ. Les bas de pilastres à scènes sous arcatures semblent succéder aux bas de pilastres à scènes sans encadrement, ils coexistent à Thommanon et à Bĕñ Mālā. C'est dans ce dernier monument que se rencontre le plus grand nombre d'éléments caractéristiques du style du Bàyon : rinceaux plats traités parfois en sinusoïde, présence de chevrons à enroulements descendants, bandes de fleurs jointives. Seule doit être notée l'absence des têtes de *kāla,* fréquentes à Bantāy Samrè, mais l'examen des fausses portes et des linteaux nous a montré que celles qui existaient étaient souvent du type à « dents de sagesse ». Il convient encore de souligner que le décor continu, fait de bandes juxtaposées qui est caractéristique de la première période du Bàyon ne se retrouve qu'à Bĕñ Mālā ; le parti est moins nettement accusé à Bantāy Samrè ; à Aṅkor Văt les pilastres ont seulement leur face antérieure décorée, les faces latérales restant sans décor, les grandes surfaces étant, comme à Ćau Sày Tévoda, décorées en réseaux carrés hérités du Bàphūon et indirectement de Bantāy Srĕi.

Les soubassements.

Les soubassements peuvent fournir des renseignements de deux ordres, l'un par la modénature, l'autre par le décor. La modénature s'ordonne au Bàphūon, à Práḥ Palilay, à Aṅkor Văt, symétriquement par rapport à un tore. A Thommanon, à Ćau Sày Tévoda, à Bantāy Samrè, à Bĕñ Mālā et dans les monuments du style du Bàyon, elle s'ordonne par rapport à une plate-bande, dans une composition peut-être inspirée de celle de monuments antérieurs.

Le tore d'Aṅkor Văt est orné d'un décor de losanges et de demi-losanges alternés qui est traditionnel. Le décor des plates-bandes, identique à Bĕñ Mālā et Bantāy Samrè, est formé de rinceaux issus de têtes de *kāla* à « dents de sagesse » et il est encadré d'un perlage (pl. VI, 2). Les doucines sont ornées de feuilles inclinées comme dans le style du Bàyon, alors qu'à Aṅkor Văt ce sont des formes polylobées qui tiennent la même place.

Les frises dont le décor se retrouve aussi bien aux soubassements des terrasses qu'aux architraves de Bĕñ Mālā se composent de fleurons ou de motifs en crosses alternant avec des hampes, souvenir très évolué de l'ancien système d'arcatures à lotus bleus suspendus. Ils montrent souvent une extrême fantaisie et représentent

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

parfois des personnages dans des attitudes pleines de charme[1]. Un décor qui reprend le vieux thème des crosses terminées en têtes d'oiseaux doit retenir notre attention; les têtes y sont celles de *haṃsa* crêtés (soubassement de l'annexe Sud-Ouest) qui annoncent directement l'aspect qu'ils prendront dans le style du Bàyon et que nous avions déjà remarqué dans le décor d'un linteau. Une frise, à l'entablement du préau cruciforme, doit être aussi mentionnée : elle est décorée de lions hilares alternant avec des garuḍa atlantes et passant, qui paraissent la première version d'un thème qui connaîtra dans le style du Bàyon un développement considérable.

Les autres éléments du décor. — Piliers et étrésillons, balustres, épis de faîtage, piliers de soutien, bornes, marches en accolade, tous éléments assez secondaires, n'ont guère été l'objet d'études évolutives. Ils nous paraissent cependant capables de fournir quelques présomptions utiles.

Dans son travail sur Bĕṅ Mālā, de Mecquenem soulignait que les piliers d'Aṅkor Văt sont de proportions plus élancées que ceux de Bĕṅ Mālā et que les piliers de l'annexe Sud se rapprochent au contraire davantage du gabarit des premiers. Cette constatation, dont nous avons fait état en étudiant l'architecture, le conduisait à «penser que la construction de ces annexes» aurait peut-être «suivi celle du temple». Pour nous qui plaçons le Bàyon au début du XIIIe siècle, la proposition se trouve inversée et nous sommes tentés de supposer à nouveau que les annexes ont pu être élevées avant le préau cruciforme et la galerie de la troisième enceinte.

Le décor des piliers et des étrésillons est à Bĕṅ Mālā partout identique et caractérisé par l'emploi, au chapiteau comme à l'entablement, de bandes décorées de motifs hérités du vieux poncif des losanges et des demi-losanges alternés. Le goût pour ce motif est d'ailleurs tel à Bĕṅ Mālā que nous le retrouvons même aux moulures des fausses-portes. A Aṅkor Văt et dans le style du Bàyon, il disparaît au contraire complètement, cédant la place à des fleurs jointives; on le retrouve cependant à Práḥ Pithu où les rappels du passé sont nombreux. Cet élément par son aspect purement géométrique, par la volonté manifeste d'un emploi généralisé ne semble pas devoir constituer un argument d'antériorité sérieux, d'autant que ces losanges qui sont en réalité des fleurs à quatre pétales, n'ont qu'un rapport de forme avec l'ancien décor.

Les *étrésillons* ne portent qu'un décor mouluré à chacune de leurs extrémités, alors qu'à Aṅkor Văt ils sont traités en fausses-poutres à retours d'équerre. Le système de Bĕṅ Mālā se retrouve dans le style du Bàyon, mais il est juste de remarquer que c'est aussi celui des étrésillons de la salle antérieure de Vat Phu.

Les *balustres* de Bĕṅ Mālā paraissent beaucoup plus sobres que ceux d'Aṅkor Văt, la sobriété étant d'ailleurs l'une des principales caractéristiques du décor de Bĕṅ Mālā. Il faut cependant noter que les balustres du Sanctuaire central ont un décor très proche et peut être plus chargé encore que celui d'Aṅkor Văt, tout en conservant une section circulaire au lieu d'être cannelés longitudinalement.

Les *épis de faîtage* semblent être du type dont Bantāy Samrè a conservé seul tant d'exemples. Il paraît difficile de rechercher une évolution pour ces éléments dont la forme en ogive est attestée à date assez haute et se trouve encore employée dans la

[1] H. de Mecquenem, *op. cit.*, p. 19 et suiv.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

première période du Bàyon pour les épis monolithes avec la pierre de faîtage. Les épis très riches, les épis à arcature ajourée d'Aṅkor Văt, quoique apparue au Bàphūon, restent isolés dans l'art khmèr et ne peuvent servir de point de repère de datation.

Les *piliers de soutien* ne paraissent pas susceptibles de donner davantage d'enseignements : nous les avons mentionnés en étudiant les chaussées sur piliers; le décor n'apporte pas de données complémentaires et l'évolution se ferait peut-être par le passage de la section carrée du Phnoṃ Ruṅ 401 et de Ćau Sày Tevoda au plan circulaire, en passant par la section octogonale de Ćau Sày et du Práḥ Khăn 173, première enceinte. La section polylobée d'Aṅkor Văt, terrasse cruciforme, paraît caractéristique de ce seul monument.

L'étude des *bornes des chaussées* est plus instructive : antérieurement à Aṅkor Văt, où elles n'existent pas, les bornes sont de proportions assez élancées. Elles ont une section prismatique à base carrée avec une terminaison en mitre bulbée. C'est peut-être au Pràsàt Khnà Sen Kèv 261 que se forme le type nouveau terminé en prisme évasé vers le haut [1]. Le Pràsàt Khnà Sen Kèv paraît immédiatement postérieur au Bàphūon, comme nous le verrons plus bas, avec l'étude des figures sous arcatures. Le type nouveau peut donc être considéré comme particulier au style d'Aṅkor Văt; nous le retrouvons à Běṅ Mālā, comme à Bantāy Samrè. C'est ce même type qui est encore employé dans le style du Bàyon, au Práḥ Khăn 522, mais orné de sculptures en bas-relief dont le prototype est peut-être apparu dans le groupe même de Běṅ Mālā, d'après un élément conservé au Práḥ Thāt Khvào 236. L'évolution paraît marquée par une tendance au tassement des proportions. La tête prismatique s'évasant moins vers le haut se rapproche du prisme droit et le sommet est marqué d'un lotus qui semble faire de plus en plus saillie. Si cette évolution supposée est exacte, les bornes de Běṅ Mālā, postérieures à celles du Pràsàt Khnà 261, précéderaient de peu celles de Bantāy Samrè dont l'aspect, au décor près, est celui des bornes de Práḥ Khăn 522.

Nous nous contenterons de citer les *marches en accolade* dont nous avons retrouvé de fort beaux exemples à Běṅ Mālā et sur les terrasses du groupe, avec un décor remarquablement conservé. Leur forme les apparente évidemment au style d'Aṅkor Văt, mais dans les autres monuments, les marches sont généralement trop érodées pour être étudiées, au moins actuellement, avec profit.

Le problème des édifices à corniche intermédiaire continue.

Avant d'aborder l'étude des représentations figurées, il nous paraît nécessaire de revoir le problème des monuments à corniche continue auquel Henri Parmentier avait attaché une très grande importance. Il avait remarqué que deux types d'édifices coexistaient dans le style d'Aṅkor Văt. Les uns ont des corniches limitées aux avant-corps et possèdent de grands nus s'élevant jusqu'à l'entablement; c'est le système le plus ancien, employé dès que les sanctuaires sont pourvus d'avant-corps. Dans les autres au contraire, la corniche des avant-corps est continue et ceinture entièrement la construction; c'est le système employé à Aṅkor Văt et dans les monuments

(1) H. Parmentier, *AKC*, p. 2 et suiv., fig. 42.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

du style du Bàyon. Il semblerait donc logique de considérer le premier type comme le plus ancien, le second comme le plus récent. Cette classification ne présenterait pas de grandes difficultés pour Bĕñ Mālā qui, dans les éléments étudiables, appartient aux deux systèmes, mais le problème se complique singulièrement dans le cas de Bantāy Samrè, de Thommanon et de Ċau Sày Tevoda... En effet, Bantāy Samrè est du type sans corniche intermédiaire et nous avons vu que tout dans son décor conduit à admettre qu'il est contemporain de Bĕñ Mālā. Thommanon est du même type et son décor est contemporain, sinon légèrement postérieur de celui d'Aṅkor Văt dans son ensemble. Enfin, Ċau Sày Tevoda qui montre l'emploi de la corniche pourtournante possède à la fois un décor très proche et peut-être un peu postérieur à Aṅkor Văt et une construction où se remarque encore l'emploi des poutres en doublure. Les mêmes constatations s'étendent à la première enceinte du Pràḥ Khăn de Koṃpŏñ Svày qui allie la corniche pourtournante et un décor qui est déjà caractéristique du style du Bàyon, à l'emploi «presque délirant» des poutres en doublure.

Ces constatations nous inclinent à penser avec M. H. Mauger que l'emploi des poutres en doublure ne saurait constituer un argument chronologique absolument convaincant[1] et que, comme le remarquait Henri Parmentier, «les deux familles de monuments ont dû se continuer après Aṅkor Văt»[2], cet auteur énumérant comme édifices appartenant au type «sans ceinture» Trapāñ Ċrei 218, Pràsàt Prăṃ 235 et Pràsàt Pi B 220, 2, voisins de Bĕñ Mālā pour lesquels il lui semble que le «stade d'Aṅkor Văt soit dépassé»; nous avons souligné par ailleurs que les éléments que nous avons pu étudier de Trapāñ Ċrei appartenaient presque au style du Bàyon.

Nous devrons donc reconnaître que les deux éléments qui paraissent essentiels, les poutres en doublure pour la construction et la corniche pourtournante pour le décor, sont loin d'avoir l'importance qu'on serait tenté de leur accorder. Mais cette constatation n'affaiblit-elle pas la portée de la théorie de G. Trouvé que nous citions au début de notre étude? Nous ne le pensons pas, la corniche pourtournante n'est pas un élément constructif et n'est qu'un aspect du décor. Quant aux poutres en doublure, il est probable que le problème de leur emploi a été mal posé. Il convient de remarquer que dans le style d'Aṅkor Văt, elles paraissent réservées aux monuments dont le grès est le moins choisi, comme à Ċau Sày Tevoda, ou à ceux qui lui demandent des portées exagérées comme Pràḥ Palilay, et que les monuments où le grès est le meilleur en sont dépourvus. La solution adoptée, illogique, affaiblissait encore le grès et était une erreur technique, mais la confiance dans l'aide fournie par l'emploi du bois pouvait se légitimer. Les poutres en doublure n'ont cédé qu'au bout de longs siècles et tous les monuments qui en ont comporté en conservent encore des éléments plus ou moins importants. Il est peu probable que l'expérience se soit révélée malheureuse du temps même de la construction. Les édifices qui montrent des traces de consolidations anciennes ne sont jamais ceux qui ont employé les poutres en doublure. Aussi l'abandon du système nous paraît sans doute moins dû au désir de revenir à une solution plus logique qu'au besoin de construire avec les méthodes les plus simples, n'exigeant qu'une main-d'œuvre peu experte.

L'emploi des poutres en doublure demandait un travail d'appareillage fort long et minutieux qui s'accordait mal avec la frénésie de construction de la période du Bàyon caractérisée par le désir de gagner du temps et de simplifier les techniques au maximum : épis de crêtes taillés dans des blocs monolithes, puis remplacés

---

[1] H. Mauger, *op. cit.*, p. 205 (I).
[2] H. Parmentier, *L'Art architectural hindou...*, p. 112.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

par des niches, adoption des fausses-fenêtres à stores, ravalements simplifiés sinon escamotés...

Les grands aspects de la construction ou du décor se révèlent ainsi incapables de donner des indications utiles pour l'étude chronologique des monuments du style d'Aṅkor Vāt et les précisions doivent être demandées aux aspects plus mouvants, à ceux qui ont un caractère vivant.

Les figures en bas-relief.

Les figures des bas de pilastres et des linteaux. — Les figures des petits bas-reliefs annoncent généralement les types qui deviendront caractéristiques aux époques immédiatement postérieures.

Les personnages de Bĕñ Mālā montrent souvent le pan triangulaire caractéristique de l'époque du Bàyon ou les pans d'Aṅkor Vāt déformés et mal compris. La coiffure est, pour les figures féminines, constituée d'une seule et large pointe qui ne paraît guère avoir eu de postérité, d'un cône, ou d'un *mukuṭa* à pointes nombreuses et serrées, rien cependant n'est très caractéristique, en dehors des orants d'un linteau bouddhique, bûché, portant la courte tunique qui n'apparaît qu'au style du Bàyon. Parmi les figurations animales, nous avons noté la présence des *haṃsa* crêtés; celle de petits lions hilares, sans mâchoire inférieure, doit être aussi soulignée (fig. 8). Exceptionnelles à Bĕñ Mālā, absentes d'Aṅkor Vāt, ces images s'imposent dans le style du Bàyon.

Les grandes figures en bas-reliefs : devatās et dvārapālas.

Les devatās. — Habitué qu'est le visiteur aux devatās si caractéristiques d'Aṅkor Vāt, celles de Bĕñ Mālā lui donnent immédiatement une impression d'archaïsme ou plutôt d'étrangeté. Les unes portent le costume d'Aṅkor Vāt généralement plus sobre, d'autres portent un simple pan antérieur et une coiffure moins compliquée qui font songer aux figures de Thommanon et de Cau Sày Tevoda; mais à côté de celles-ci en sont d'autres qui portent un *mukuṭa* conique ou une coiffure de cheveux qui évoquent l'art du Bàyon. Le problème est complexe et nous ne ferons ici que le traiter dans ses grandes lignes, l'examinant en détail dans une étude actuellement à paraître.

Les devatās du style du Bàphūon portent le costume échancré et plissé avec une chute verticale en «queue de poisson» légèrement ondulée, faite de la partie antérieure de la jupe repliée; sur le côté gauche est un petit pan recourbé, souvenir lointain du drapé en poche remis à la mode à Bantāy Srĕi. Elles ont une coiffure de cheveux noués en un gros chignon ou un diadème associé à un *mukuṭa* conique. La ceinture serrée par un nœud coulant s'orne parfois de longues et fines pendeloques.

Au Prāsàt Khnà Sen Kèv 261, le pan latéral s'est déjà notablement allongé et passe sur le bras de la devatā dont la coiffure de cheveux s'agrémente d'un disque. La même forme se retrouve au Prāsàt Phās (793 de l'*Inventaire?*); les longues pendeloques de la ceinture sont remplacées par de petites pendeloques folliformes; une seconde devatā tient ses cheveux dénoués d'un geste qui se retrouvera jusqu'à la fin du style du Bàyon.

Les devatās d'Aṅkor Vāt sont trop connues et trop semblables entre elles, malgré l extrême variété des détails, pour qu'il soit nécessaire de les décrire à nouveau, avec leur large pan triangulaire sur la hanche droite et le pan long et mince sur la

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

hanche gauche passant souvent sur l'avant-bras, le tissu orné de fleurettes, la coiffure de cheveux compliquée ou le diadème à pointes multiples rigides et divergentes. Les bijoux ont des pendeloques folliformes, les ceintures sont à larges fermails. Au contraire des devatās de l'époque du Bàphūon, elles ne sont qu'exceptionnellement sous une arcature, souvent remplacée par un arrangement de rinceaux.

Dans la première période du style du Bàyon, costume et coiffure paraissent se simplifier. Les devatās portent une jupe à pan intérieur rapporté ou deux pans latéraux en harpon, semblables; ces trois pans sont parfois représentés simultanément. Le bord supérieur est rarement échancré ou rabattu en corolle. La coiffure la plus fréquente unit le diadème au *mukuṭa* conique. L'arcature a réapparu, il semble qu'on assiste à un retour en arrière.

Nous avons ainsi une continuité fin Bàphūon-Aṅkor Vàt et presque une rupture entre Aṅkor Vàt et le début du Bàyon. Entre ces deux aspects opposés, moins nettement tranchés que dans le schéma que nous en donnons, où placer les figures féminines dont Thommanon, Ćau Sày Tevoda, Bĕṅ Mālā, donnent tant d'exemples? Leur coiffure généralement plus simple, *mukuṭa* à une seule pointe et épis souples ou *mukuṭa* conique, leur jupe plissée à pan rapporté, leur présence dans ces monuments à côté des devatās typiques d'Aṅkor avaient conduit Gilberte de Coral-Rémusat à les considérer comme antérieures à Aṅkor Vàt, formant chaînon avec le style du Bàphūon.

Or ce chaînon existe, il est aux Pràsàt Khnà Sen Kèv et Phās, comme à Phĭmai aux linteaux intérieurs dont les costumes sont sans rapports avec ceux des trois monument cités plus haut. Si nous étudions ces derniers avec attention, nous sommes amené à constater qu'ils sont en réalité sans relations avec la forme échancrée du Bàphūon et qu'ils sont une transformation du costume «traditionnel» dont Vat Phu nous fournit des exemples vers les dernières années du XIe siècle.

Le style d'Aṅkor Vàt continue ainsi à attester la coexistence des deux costumes différents apparus à l'époque de Bantāy Srĕi et perpétués jusque dans Aṅkor Vàt même, puisque les devatās encadrant le Sanctuaire central montrent les deux pans latéraux et le pan antérieur combiné au bord rabattu en corolle de Ćau Sày Tevoda (pl. VII, 1 et 2).

A Thommanon et à Ćau Sày Tevoda, le costume hérité de la forme traditionnelle est réservé aux figures du sanctuaire; à Aṅkor Vàt, la distinction est déjà moins nette, puisque nous le retrouvons aussi à plusieurs devatās des Entrées Occidentales. A Bĕṅ Mālā, cette sorte de hiérarchie a disparu, comme elle disparaît dans le style du Bàyon.

Si le costume à pan intérieur rapporté avait précédé le costume typique d'Aṅkor Vàt, nous devrions le reconnaître dans les monuments de transition; c'est au contraire, comme nous l'avons vu le costume d'Aṅkor Vàt qui apparaît le premier. A la salle antérieure de Vat Phu, certainement postérieure par son décor au Pràsàt Khnà Sen Kèv ou au Pràsàt Phās, le costume traditionnel n'a pas encore évolué et le pan est toujours formé de la partie antérieure de la jupe repliée. La coiffure seule marque un net progrès par la multiplication des disques et l'apparition d'aigrettes, mais elle ne comporte encore ni pointes, ni épis souples, ni diadème. C'est seulement après Vat Phu, donc pendant la durée du style d'Aṅkor Vàt, que le costume «traditionnel» qui perd souvent son bord rabattu, s'orne toujours d'un pan antérieur rapporté dont la partie inférieure suit une direction oblique indépendante du bord de la jupe dont elle était jusqu'alors solidaire, se replie et se déforme jusqu'à donner finalement le pan triangulaire incurvé de la dernière période du Bàyon.

Les devatās de Bĕṅ Mālā portent, soit le costume d'Aṅkor Vàt (pl. VIII, 1 et 2),

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

soit le costume traditionnel à pan rapporté avec ou sans bord rabattu en corolle (pl. IX, 1), toujours fait d'un tissu à fin plissé, d'un dessin parfois fort compliqué, mais sans fleurettes [1]. Les devatās du premier type ont un pan de gauche compris généralement d'une manière différente de celui d'Aṅkor Văt et s'enroulant sur le bord supérieur de la jupe (fig. 21 : Aṅkor Văt et 22 : Běṅ Mālā).

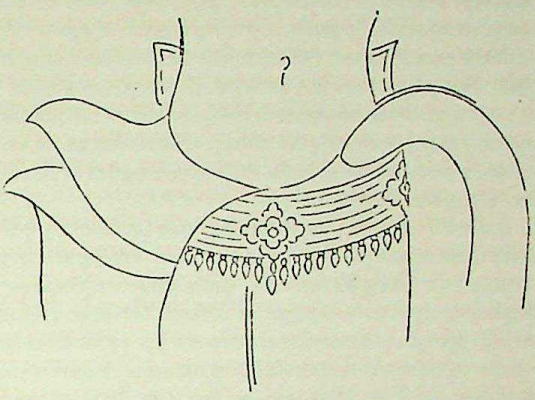


Fig. 21. — Pan latéral (Aṅkor Vât).

Les devatās du second type, à pan rapporté, portent fréquemment la main à la ceinture, dans un geste dont M. Stern a souligné, à propos du style du Bàyon qu'il était inspiré de l'attitude des figures d'Aṅkor Văt soutenant leur long pan sur l'avant-bras. Ici, les deux types sont voisins et la contamination s'est exercée directement : les sculpteurs ont donné une même pose dans un souci d'harmonie, et c'est plutôt ce modèle qu'un geste imité par routine qu'ont repris les artistes de l'époque du Bàyon.

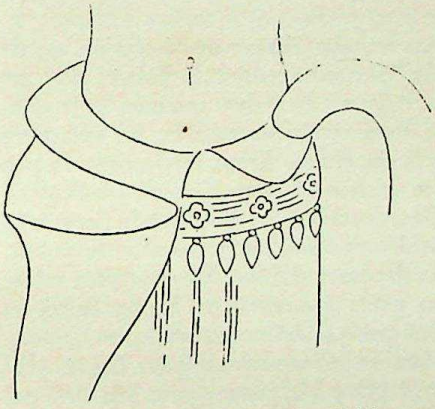


Fig. 22. — Pan latéral (Běṅ Mālā).

Les coiffures sont de quatre types différents, trois à *mukuṭa* et une de cheveux, avec ou sans diadème. Les *mukuṭa* sont soit à point unique avec des disques et des épis souples plus nombreux qu'à Thommanon, soit surtout d'un type conique très différent de celui de l'époque du Bàphūon (pl. IX, 2) qu'on ne rencontre jamais à Aṅkor Văt, mais qui annonce celui de la première période du Bàyon. Les coiffures de cheveux, toujours défaits — il n'y a pas à Běṅ Mālā de ces chignons compliqués qu'on voit si souvent à Aṅkor Văt — se retrouvent jusqu'à la fin du style du Bàyon. Les diadèmes comportent toujours une bande médiane de losanges et demi-losanges alternés qui pourrait paraître archaïque, mais ils s'agrémentent le plus souvent de fleurons qui n'apparaissent qu'à une époque tardive. La parure comprend collier et ceinture à pendeloques folliformes, inclinées vers le motif axial comme dans le style du Bàyon; il n'y a

[1] Il convient de souligner que le costume d'Aṅkor Vât associe le plus souvent les fleurettes à un plissé très fin. L'abandon du plissé dans le style du Bàyon, plissé qui était arrivé à une extrême complication à Běṅ Mālā comme à Aṅkor Vât, s'explique sans doute par le désir de faire vite, souci qui éclate constamment dans l'art du Bàyon. Un semis de fleurettes sur un fond lisse s'exécute rapidement et ne demande pas un artisan habile.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

pas de colliers-ceintures, alors que ceux-ci parent déjà les devatās du Sanctuaire central d'Aṅkor Văt.

Toutes ces devatās sont sous une arcature terminée par des nāga polycéphales souvent munis d'une trompe, aspect qui sera constant à l'époque du Bàyon. Autre caractère tardif, la niche s'orne presque toujours d'un *cakra* flammé (?) qui n'apparaît qu'avec le décor des frontons de Bantāy Samrè et du Sanctuaire central d'Aṅkor Văt. Sculptées avec un fort relief, toujours plutôt hiératiques alors que les têtes s'inclinent fréquemment à Aṅkor Văt et au Bàphūon, les devatās de Bĕṅ Mālā ont un sourire assez particulier, très différent de celui d'Aṅkor Văt. Tous ces caractères, même celui des tiges de fleurs longues et flexibles, les apparentent directement au style du Bàyon.

A Bantāy Samrè, les devatās n'ont pas été sculptées, mais leur tracé, simplement incisé, montre qu'elles devaient être analogues à celles de Bĕṅ Mālā. Seules les devatās du Práḥ Khăn 173, dans une composition d'ensemble déjà nettement du Bàyon, perpétuent le type d'Aṅkor Văt avec une facture proche de celle de Bĕṅ Mālā. Après ce dernier monument les pans d'Aṅkor Văt n'apparaîtront plus que sporadiquement, durcis et de moins en moins compris, tandis que le type le plus fréquent de Bĕṅ Mālā continuera d'évoluer et supplantera assez vite le type aux pans latéraux en harpon de Čau Sày Tevoda et du Sanctuaire central d'Aṅkor Văt.

Notons encore que le *mukuṭa* à pointes nombreuses et convergentes du style du Bàyon est issu de la forme simple de Thommanon et de Bĕṅ Mālā dont les épis souples se sont redressés. Les grandes pointes rigides d'Aṅkor Văt, si complexes, disparaissent sans possibilités de renouvellement, étant difficilement logeables dans l'espace restreint d'une arcature.

Au milieu de figures pour lesquelles nous croyons dégager une évolution, quelle place convient-il de donner aux devatās du Sanctuaire central de Bàkoṅ? Elles ne portent qu'exceptionnellement le diadème et jamais le *mukuṭa* conique. Leur vêtement à pan rapporté, généralement sans bord supérieur rabattu, les caractères de la parure semblable à celle du dvārapāla du Phnoṃ Krom, les feraient un peu postérieures à Bĕṅ Mālā et proches de la période de transition. Il convient de souligner ici que leur arcature, par désir d'harmoniser la composition du Sanctuaire central à celle des autres sanctuaires, se découpe sur une silhouette de pràsàt. Or, ce pràsàt montre la silhouette en ogive des tours d'Aṅkor Văt et c'est la même silhouette que nous remarquons dans les petits bas-reliefs de Bantāy Samrè et de Bĕṅ Mālā, détail qui suppose évidemment que ces édifices sont au moins contemporains du style d'Aṅkor Văt. Cette constatation est importante pour Bàkoṅ dont les étages de toiture sont différents de ceux d'Aṅkor Văt, comme pour Bĕṅ Mālā qui n'a conservé aucune superstructure.

En résumé, les deux pans d'Aṅkor Văt apparaissent les premiers, dès la fin du style du Bàphūon. Le pan antérieur rapporté est plus tardif, du style d'Aṅkor Văt même, comme les pans latéraux en harpon. Ce sont ces deux dernières formes qui se perpétuent dans le style du Bàyon, le pan antérieur restant finalement le seul utilisé dans le costume de la dernière période.

Les dvārapālas. — Les représentations en bas-relief sont peu nombreuses. Il n'en existe pas à Aṅkor Văt. Nous n'en connaissons qu'à la salle antérieure de Vat Phu, au porche Ouest de Thommanon et à Bĕṅ Mālā, au même emplacement où nous en avons reconnu un derrière les éboulis (pl. X, 1).

Les dvārapālas du style du Bàphūon étaient représentés une main sur la hanche, tenant la lance ou la massue de l'autre main, à hauteur de la taille, contre le corps.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Dvārapāla bienveillant et dvārapāla terrible ne sont à cette époque nullement différenciés dans leur costume, ni dans leur parure.

Au Pràsàt Phãs apparaissent les premiers dvārapālas tenant leur arme des deux mains, devant le corps, à hauteur de la ceinture. C'est l'attitude qui sera conservée jusqu'à la fin de l'art khmèr, encore qu'il faille noter que l'arme s'allongeant progressivement, les mains remontent à hauteur de la poitrine dans la dernière période du Bàyon où l'arme n'est souvent plus tenue que d'une seule main. Le dvārapāla bienveillant du Pràsàt Phãs — nous ne connaissons malheureusement pas son pendant — a un costume peu distinct, mais où se reconnaît une bande de perlage au bord inférieur du *sampot*. Il est coiffé du diadème à *mukuṭa* conique et porte un collier pectoral à pendeloques. Attitude et costume annoncent donc, comme nous l'avons observé pour les devatās, le style d'Aṅkor Vàt.

A Vat Phu, le *sampot* s'orne pour la dernière fois semble-t-il, du drapé en poche. Il comporte une double ancre et, derrière la ceinture, un très large nœud papillon qui déborde les hanches. Les coiffures sont différenciées. Le « deva » porteur de la massue terminée en trident à un diadème avec *mukuṭa* légèrement tronconique et évasé, l'« asura » porteur d'une simple massue possède une bande-diadème à grosses mèches saillantes associée à un *mukuṭa* semblable à celui du « deva ». Pour l'un comme pour l'autre les pendants d'oreilles sont identiques, mais les physionomies sont très dissemblables avec une expression qui annonce celle que nous retrouverons à Bantãy Srëi [1]. Le dvārapāla bienveillant de Bĕṅ Mālā est identique à celui de Thommanon, mais porte, en plus, un collier-baudrier. Pour le reste, c'est le même *sampot* plissé avec perlage au bord inférieur, double ancre et large nœud papillon derrière la ceinture. Le drapé en poche a disparu. La coiffure se compose du diadème associé à un *mukuṭa* tronconique évasé proche de celui de Vat Phu (cf. pl. X, 1). Le dvārapāla terrible — nous ne connaissons que celui de Thommanon — a une coiffure de grosses boucles saillantes sans diadème, il porte de grands disques d'oreilles, mais l'expression terrible est peu accusée [2].

Dans la première partie du style du Bàyon, à Bantãy Kdĕi, par exemple, le costume reste analogue, quoique le nœud papillon s'altère. Les coiffures, dans les deux cas associées à un diadème, deviennent un *mukuṭa* conique pour le « deva » et un *mukuṭa* tronconique surmonté d'un fleuron pour l'« asura »; elles évolueront sans cesse.

Signalons encore qu'à Bàkoṅ un dé inférieur de colonnette conservé s'orne d'un petit dvārapāla dont les caractères sont ceux que nous avons définis pour le style d'Aṅkor Vàt.

Les dvārapālas comme les devatās, donnent la succession : Pràsàt Phãs, Vat Phu, Thommanon et Bĕṅ Mālā, avec une légère postériorité, sans doute, pour ce dernier sanctuaire qui présenterait le premier emploi du collier-baudrier.

La ronde-bosse.

La ronde-bosse est, en dehors des nāga-balustrades, peu représentée à Bĕṅ Mālā. Nous avons fait déterrer un lion d'échiffre, les fragments de deux grands dvārapālas, « deva » et « asura » et retrouvé un second « deva ». Fait curieux, déjà signalé par les auteurs anciens, aucun débris de statues de divinités ne se rencontre dans le monument. Les éléments retrouvés sont néanmoins suffisants pour permettre un travail comparatif.

---

(1) Voir *infra* : Précisions sur le statuaire du style d'Aṅkor Vàt.
(2) G. de Coral-Rémusat, *op. cit.*, pl. XXXIII, 116.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Les dvārapālas. — Nous n'entrerons pas dans le détail de l'étude des dvārapālas en ronde-bosse, puique ces images font l'objet de l'un des chapitres de notre travail sur « la statuaire du style d'Aṅkor Văt », mais nous noterons ici les caractéristiques des statues retrouvées à Bĕṅ Mālā.

Celles-ci, qu'il s'agisse du dvārapāla terrible ou du dvārapāla bienveillant, sont identiques à celles de Bantāy Samrè : même costume et même coiffure, avec pour seule différence une ceinture un peu plus ornée et enrichie de très petites pendeloques pour les dernières.

Les lions d'échiffres. — Nous n'avons retrouvé qu'un seul lion à Bĕṅ Mālā, mais la tête est par chance, parfaitement intacte. Ceux des Terrasses de Bĕṅ Kèv et de Koṅ Phlŭk sont absolument semblables.

Ces lions sont dressés sur leurs pattes dans une attitude très cambrée qui est celle d'Aṅkor Văt; ils sont, de plus, très proches des lions de Bantāy Samrè, quoique plus sobres dans l'exécution (pl. X, 2). La crinière, particulièrement, est rendue avec une simplicité que nous ne connaissons pas en dehors du groupe de Bĕṅ Mālā; c'est une série de petites mèches disposées régulièrement et le plastron est traité dans le même esprit. La partie de crinière encadrant la face est traduite d'une manière purement décorative, mais sans les feuilles en auréole de Bantāy Samrè et du Bàyon. Le mufle très allongé annonce un peu le *gajasiṃha* du style du Bàyon, la gueule au rictus très accusé ne montre pas de « dents de sagesse » (pl. XI, 1).

Les lions de Bĕṅ Mālā, au contraire de ceux d'Aṅkor Văt et de Bantāy Samrè, ont une queue appliquée au dos, mais celle-ci, comme dans le style du Bàyon est le plus souvent traitée librement à sa naissance et à la cambrure des reins.

S'ils paraissent appartenir nettement au style d'Aṅkor Văt et s'ils annoncent à certains égards les représentations de l'époque du Bàyon, la place des lions de Bĕṅ Mālā dans la chronologie, ne saurait davantage être précisée; trop d'éléments font défaut, presque toutes les faces sont détruites dans le style d'Aṅkor Văt et surtout nous ne connaissons pas de lions du style du Bàphūon.

Les nāga-balustrades. — Les nāga de Bĕṅ Mālā sont de deux types nettement différents, bien que présentant entre eux une parenté indiscutable. Le premier type, le plus abondamment représenté, se retrouve à toutes les chaussées d'accès, le second type n'appartient qu'à la grande chaussée Est et ne se rencontre qu'entre la quatrième enceinte et l'allée des bornes.

Les nāga du premier type sont les plus connus; ce sont les plus sobres et peut-être aussi les plus purs de lignes de tout l'art khmèr, mais ils paraissent presque en marge de l'évolution. Ils portent un diadème commun aux sept têtes, inspiré de la composition des diadèmes de la statuaire, que G. de Coral-Rémusat avait comparé au « Kakochnick » russe. Ses lignes sobres et dépouillées s'opposant aux auréoles de feuilles déchiquetées d'Aṅkor Văt ont constitué une présomption d'antériorité qui paraissait d'autant plus vraisemblable que le style du Bàphūon reste ignoré. On ne connaît aucun nāga-balustrade de cette période et ceux de Prèḥ Vihār ont des caractères si particuliers qu'ils peuvent être considérés comme un type isolé.

En fait, rien ne permet d'attribuer une date assez haute aux nāga de Bĕṅ Mālā et la présomption ne repose que sur une impression de simplicité. Ils sont pourvus de cornes et un petit personnage orant se dessine à mi-corps au-dessus de la tête principale, traits qui n'apparaissent qu'à une date assez tardive. Les cols sont dépourvus de colliers et seulement ornés de lotus comme à Aṅkor Văt. Si nous les comparons aux grands nāga de la digue Est, nous constatons que les uns et les autres sont indiscutablement de même époque, le dessin du « Kakochnick » dans

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

ses moindres détails en est le garant, mais les seconds, beaucoup plus riches, sont parés de colliers à pendeloques et les têtes, contaminées par le dragon-makara du style d'Aṅkor Vāt s'ornent curieusement d'une trompe, d'une barbiche et de petites défenses inattendues pour des têtes de nāga (pl. XI, 2). Les petits personnages qui accompagnent chaque tête, Viṣṇu sur Garuḍa au centre, *apsaras* au-dessus des têtes latérales, sont en tous points semblables aux figurines sculptées dans le reste du monument. Nous devons donc conclure que ces nāga contemporains de l'ensemble sont le prototype des représentations du Bàyon toujours transformées en dragon-makara.

A Bantāy Samrè, les nāga des chaussées sont plus proches des nāga d'Aṅkor Vāt avec une auréole de feuilles déchiquetées et flammées, mais ceux de la première enceinte, porteurs de colliers, ont une barbiche et une trompe simplement rapportée, le plus souvent brisée; il n'y a là que contamination; le type « dragon-makara » ne s'est pas encore substitué à la tête de nāga.

Nous ne ferons pas état de la tête de *makara* terminant la balustrade qui donne naissance à l'éventail des têtes, sa présence ne paraît pas donner de précisions chronologiques pour la courte période qui nous intéresse.

Contrairement à l'opinion admise jusqu'ici, fondée sur une étude incomplète des nāga de Bĕṅ Mālā, nous croyons pouvoir conclure que ceux-ci sont nettement postérieurs aux nāga d'Aṅkor Vāt et qu'ils précèdent directement les nāga sans garuḍa du style du Bàyon dont Práḥ Khăn 522 nous montre des exemples aux chaussées des Géants, comme dans le monument lui-même. Les nāga-balustrades de la chaussée accédant à l'édifice aux colonnes rondes sont, en effet, contemporains du monument, le caractère des dés de soutien le prouve, et ne proviennent nullement des « vestiges d'un monument antérieur »[1].

Il n'y a, à Bĕṅ Mālā, aucun exemple de Garuḍa chevauchant le nāga dont les balustrades de la terrasse du deuxième étage d'Aṅkor Vāt fournissent les plus anciens exemples[2]. Liés directement à la destination vishnouite du monument, ils semblent de plus, appartenir à la partie la plus récente, la terrasse paraissant ainsi que nous l'avons signalé, ne pas avoir été prévue dans le plan primitif.

Il convient encore de signaler l'existence de deux grands taureaux, retrouvés au Sud de la douve Sud[3]. Leur taille, très supérieure à la normale, peut faire supposer qu'ils étaient destinés au monument. Malheureusement restés en épannelage, leur aspect et leur parure ne peuvent donner aucune indication pour un essai de datation.

L'iconographie de Bĕṅ Mālā.

Il nous paraît indispensable de formuler quelques remarques sur l'iconographie de Bĕṅ Mālā, car celle-ci peut apporter quelques lumières supplémentaires. L'iconographie a fait l'objet d'une étude de M. George Cœdès publiée en 1913[4]. Comme le soulignait l'auteur, la plupart des scènes figurées sont vishnouites et empruntées au *Rāmāyaṇa* ou au cycle de Kṛṣṇa. Les images śivaïtes, quoique moins nombreuses, ne sont pas absentes : deux Śiva dansants, une Umā Mahiṣāsura, on serait tenté

(1) G. de Coral-Rémusat, *op. cit.*, p. 106.

(2) Jean Boisselier, *Garuḍa dans l'art khmèr*, in *BEFEO*, XLIV, 1.

(3) Nous devons leur découverte, comme la mise au jour du lion d'échiffre, aux renseignements fournis par M. Magnadas, chef du S. F. S. à Siem-Rāp, qui a bien voulu nous faire bénéficier de sa grande connaissance de Bĕṅ Mālā.

(4) G. Cœdès, *Notes sur l'iconographie de Bĕṅ Mālā*, in *BEFEO*, XIII, 2, p. 23 et suiv.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

d'y ajouter les deux taureaux en ronde-bosse. Mais l'iconographie bouddhique a, elle aussi, inspiré la décoration de linteaux et de frontons. Le linteau Est de la première galerie (L 39) porte en son centre un Buddha paré sur nāga que M. Cœdès à l'époque où il rédigeait son article, avait identifié à un Viṣṇu. Nous avons reconnu trois autres linteaux à personnages bouddhiques bûchés, pour lesquels nous ne possèdons, malheureusement, pas de cote numérique. Le linteau L 10 [1], nous paraît devoir être interprété comme une scène bouddhique. Le personnage debout sur un *padmasana* tenant une tige de lotus et aspergé par deux éléphants porteurs de la même fleur s'accorde avec la tradition du bain de Mâya telle qu'elle est attestée dès Sañči, au grand Stūpa [2].

Un des frontons du Sanctuaire central enfin, au porche Sud, représentait un assaut de Māra. Malheureusement incomplet, il montre encore, de part et d'autre d'un Buddha bûché, un combattant attaquant, accompagné d'une volée de flèches et la Práḥ Thorni tordant sa chevelure (pl. XV, 3).

Fait curieux, les grands nāga-balustrades de la chaussée Est reflètent le même syncrétisme que le monument. Nous avons déjà indiqué que les figurines de la face antérieure étaient vishnouites, or les figures de la face postérieure sont bouddhiques et comportent, au milieu de rinceaux, un Buddha en méditation, surmontant une scène de la coupe de cheveux. De semblables scènes se retrouveront fréquemment dans les rinceaux de l'époque du Bàyon.

Dans le style d'Aṅkor Vắt, Bantãy Samrè seul montre la même fusion des trois grandes religions, en accordant toutefois une place moins importante au bouddhisme. C'est le style du Bàyon, dans sa première période surtout, qu'évoque le plus l'iconographie de Bĕṅ Mālã, encore que l'état de ruine du monument qui nous prive de trop d'éléments, ne nous permette de formuler aucune hypothèse sur le culte qui y était pratiqué.

Les monuments du style du Bàyon dans le site de Bĕṅ Mãlã.

Nous avons signalé au début de notre étude que trois monuments du style du Bàyon se trouvaient dans l'enceinte-même de Bĕṅ Mālã ou dans son voisinage immédiat. Le premier, Kŭk Tŏp Thoṃ est la *dharmaśālā* du temple; les seconds sont le Pràsàt Doṅ Ċan dont nous avons souligné le caractère aberrant des linteaux et Spãn Thnòt Tà Dèv, petit pont de quatre arches dont les nāga-balustrades sont très différents de ceux des autres ponts khmèrs et semblent avoir été, eux aussi, influencés par la proximité de Bĕṅ Mālã. La présence de monuments du style du Bàyon à proximité de temples plus anciens, la volonté d'en harmoniser le décor à celui de l'ensemble, n'ont rien de bien extraordinaire.

Kŭk Tŏp Thoṃ cependant mérite une étude particulière. C'est, à notre connaissance, le seul gîte d'étape construit dans l'enceinte d'un temple étranger au style du Bàyon. Il n'en est aucun dans l'enceinte des sanctuaires qui jalonnent la route d'Aṅkor à Phĭmai où le Phnoṃ Ruṅ 401 devrait légitimement en comporter, et nous ne connaissons rien de l'emplacement de celui qui d'après l'inscription de Práḥ Khắn 522, devait se trouver au Phnoṃ Ċisor. La situation de Kŭk Tŏp Thoṃ, à l'Ouest du monument et au Sud de la chaussée d'accès, et non au Nord de la chaussée Est comme l'a écrit par erreur Louis Finot [3] en se fondant sur la dispo-

[1] G. Cœdès, *op. cit.*, p. 23 et pl. XIV, 7.
[2] A. Foucher, *L'Art gréco-bouddhique du Gandhāra*, II, 1, Paris, 1918, p. 387, fig. 474.
[3] L. Finot, *Dharmaçālas au Cambodge*, in *BEFEO*, XXV, p. 417.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

sition habituelle, paraît surprenante; rien dans le plan ne justifiait le choix de cet emplacement pour lequel nous sommes réduits aux hypothèses. Il n'est pourtant pas impossible que le gîte d'étape ait été implanté en tenant compte des voies de communication qui, comme nous le verrons plus bas, se recoupaient un peu à l'Ouest de Bĕñ Mālā. Il semble bien que la conception de l'accès honoré tende à s'affaiblir vers la fin de l'art khmèr; si l'entrée du sanctuaire est toujours rigoureusement orientée, les gopuras opposés à cette entrée n'en prennent pas moins une importance grandissante. Nous avons vu la chaussée Ouest de Bantāy Samrè se garnir de bornes et les monuments du style du Bàyon ont un développement de terrasses presque comparable au levant et au couchant. L'emplacement de Kŭk Tŏp Thoṃ peut n'avoir été fixé qu'en tenant compte de l'accès le plus habituel. La position des dharmaśālās dans les temples serait alors à droite de la chaussée d'accès la plus fréquentée, sans autre considération d'orientation, comme les dvārapālas bienveillants et terribles placés aux entrées, en tenant compte des seules distinctions de droite et de gauche.

Si tout, dans le décor comme dans la construction, ressortit nettement à l'art du Bàyon, le linteau de la porte Ouest et les frontons n'en présentent pas moins des caractères assez exceptionnels. Le linteau à coupures de quarts peut sembler autant une copie de Bĕñ Mālā qu'une œuvre de la première période du Bàyon, et contraste avec les autres linteaux à crosses contrariées et avec l'emploi des fausses-fenêtres à stores. Les frontons, comme dans toutes les dharmaśālās, représentent Lokeçvara entouré d'orants. La divinité est ici figurée avec deux bras, tenant le flacon et le lotus, diademée et coiffée d'un haut chignon cylindrique qui semble ne pas comporter de *dhyāni-buddha*. Il est vêtu d'un *sampot* à une seule chute triangulaire, à l'extrémité inférieure incurvée qui paraît inspirée du pan féminin et ne se retrouve que dans de rares statues qui appartiennent vraisemblablement, à la première période du style du Bàyon. L'aspect des bases de frontons qui évoquent celles de Trapāñ Crei, milite en faveur de cette hypothèse comme les tailloirs des pilastres décorés de losanges et demi-losanges à la fausse-porte Sud[1]. L'exécution de l'ensemble est médiocre, quoique l'appareil soit relativement plus soigné qu'à l'ordinaire. Tout nous amène ainsi à supposer que Kŭk Tŏp Thoṃ, malgré l'emploi des fausses-fenêtres à stores et quoique évidemment postérieur à Bĕñ Mālā, serait le plus ancien gîte d'étape. Comme pour le Práḥ Khăn de Kompŏñ Svày, mais sans les additions nombreuses que ce dernier temple a reçues sous le règne de Jayavarman VII, nous sommes tentés d'admettre que Bĕñ Mālā avait gardé une importance essentielle dans la période troublée qui suivit le règne de Sūryavarman II et que c'est dans son voisinage, à Trapāñ Crei particulièrement, comme au Práḥ Khăn 173, que s'élabora l'art du Bàyon avant de gagner Aṅkor.

Bĕñ Mālā et la chronologie du style d'Aṅkor Vàt.

Nous nous sommes attaché à analyser tous les éléments caractéristiques de Bĕñ Mālā, tant du point de vue de la construction que de la décoration. Nous allons résumer ici ce travail, sous une forme un peu différente, de manière à préciser les positions respectives d'Aṅkor Vàt et de Bĕñ Mālā dans la chronologie.

---

(1) La même particularité se retrouve au Práḥ Khăn 173. La base du fronton de la fausse-porte N est restée en épannelage, celle de la porte W comporte les rosaces habituelles au style du Bàyon.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

La place d'Aṅkor Vāt et de Bĕṅ Mālā dans le temps. — Aṅkor Vāt, malgré l'importance des moyens qui ont pu être mis en œuvre pour sa construction, moyens sur lesquels nous ne savons rien et pour lesquels toute hypothèse serait déraisonnable, a chance d'avoir été achevé dans un temps plus long que Bĕṅ Mālā.

L'éloignement des lieux d'extraction du grès — les carrières les plus proches sont au Phnoṃ Bòk — le creusement d'une douve particulièrement importante, l'établissement des massifs en remblai rendus nécessaires par le parti pyramidal adopté supposent pour la construction une plus grande durée à Aṅkor Vāt qu'à Bĕṅ Mālā. Le décor, compte non tenu des bas-reliefs achevés à une époque tardive dans le quart Nord-Est de la galerie du premier étage, a dû être exécuté en beaucoup plus d'années qu'à Bĕṅ Mālā où la décoration est particulièrement sobre. A Aṅkor Vāt, s'il y a des traces d'inachèvement, nulle part ne se remarquent ces décors bâclés si fréquents dans le style du Bàyon et qu'explique la hâte constructive. Nous pouvons donc admettre, avec le maximum de vraisemblance, que le temps nécessaire à l'achèvement d'Aṅkor Vāt a été sensiblement plus long que pour Bĕṅ Mālā qui, si nos conclusions sont exactes, aurait été commencé après Aṅkor Vāt, mais achevé un peu plus tôt. C'est ce que tendrait à établir l'étude comparative des divers éléments, constructifs ou décoratifs.

En effet, la construction de Bĕṅ Mālā semble indiquer un progrès dans le sens des formules qui seront adoptées dans le style du Bàyon : apparition des communications et des passages couverts, existence d'édifices-annexes, étrésillons à tourillons remplaçant le système d'Aṅkor Vāt utilisé pour ces seules annexes, emploi généralisé des assemblages d'équerre pour les baies, disparition totale de la brique, etc. Nous avons dit, au cours de l'étude de ces divers éléments combien leur valeur nous paraissait sujette à caution, mais il se trouve que les présomptions qu'ils fournissaient sont corroborées par l'étude du décor architectural. Le seul élément qui puisse paraître un signe d'antériorité est l'emploi des linteaux à tourillons en saillie à l'intérieur des galeries : c'est peut-être une survivance, mais il semble aussi qu'il répondait à une nécessité, puisqu'à Aṅkor Vāt ces linteaux ont été remplacés par des poutres jouant le même rôle.

Le décor amène à des constatations de même ordre. Les linteaux paraissent à la fois plus archaïques et plus évolués à Bĕṅ Mālā qu'à Aṅkor Vāt et annoncent directement le style du Bàyon.

Le premier monument montre une évolution, tandis que le second montre plus d'unité. Les colonnettes ont une section qui est déjà celle de l'époque du Bàyon et les petites feuilles qui existaient à Aṅkor Vāt ont disparu, mais nous ne notons pas encore la présence de colonnettes à bagues toutes semblables dont Aṅkor Vāt nous montre les premiers et très rares exemples. Les frontons, avec une disposition en registres plus fréquente qu'à Aṅkor Vāt, ont un rampant et une base qui sont déjà très proches du style du Bàyon; les demi-frontons du Sanctuaire central d'Aṅkor Vāt sont seuls plus évolués et font presque transition. Le décor de pilastres de Bĕṅ Mālā, un décor exceptionnel où l'emprunt au passé est évident, mis à part, est comparable à celui du style du Bàyon dont il montre toutes les formules, sans aucun souvenir direct du style du Bàphūon toujours sensible à Aṅkor Vāt.

Les devatās sont, à Aṅkor Vāt, le développement du type créé par transformation du costume échancré dans les monuments de la transition Bàphūon-Aṅkor Vāt. Celles de Bĕṅ Mālā sont postérieures au type « traditionnel » de l'avant-corps de Vat Phu qui a déjà dépassé la période de transition et montre tous les caractères du style d'Aṅkor Vāt. Ce sont les devatās de Bĕṅ Mālā qui donneront le type du Bàyon concurremment dans la première période avec les devatās au costume à trois pans, absentes de Bĕṅ Mālā et sans doute légèrement postérieures, que nous notons au

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Sanctuaire central d'Aṅkor Văt comme à Ćau Sày Tevoda où les trois types sont figurés simultanément.

La ronde-bosse montre à Bĕñ Mālā des lions aux formes plus dépouillées qu'à Aṅkor Văt, mais dont le nez très allongé et surtout la queue ramenée sur le dos et à demi-traitée en volume libre annoncent davantage les lions de l'époque du Bàyon. Les nāga-balustrades, à têtes de dragon-makara, sont ceux que nous retrouvons aux frontons des constructions de Jayavarman VII; ils sont postérieurs aux nāgas des chaussées d'Aṅkor Văt, mais probablement antérieurs aux garuḍa étreignant les nāga de la Terrasse du deuxième étage. Nous ne pouvons faire état des dvārapālas, les seuls retrouvés à Aṅkor Văt n'étant qu'épannelés.

Ainsi, dans l'ensemble, les éléments du décor de Bĕñ Mālā montrent plus de rapports avec le style du Bàyon que n'en offre le décor d'Aṅkor Văt; ils présentent aussi moins d'unité, plus de tendances au renouvellement avec, néanmoins, aucune trace d'adjonctions ou de reprises à des moments différents. Malgré son unité, Aṅkor Văt présente cependant certaines formules où le stade de Bĕñ Mālā semble dépassé.

Nous sommes ainsi tenté d'admettre que Bĕñ Mālā aurait été mis en chantier après Aṅkor Văt, mais que sa décoration aurait été achevée un peu plus tôt. Les éléments d'Aṅkor Văt qui semblent postérieurs à Bĕñ Mālā pourraient constituer des tentatives isolées mises seulement à la mode dans le style du Bàyon; l'hypothèse tendrait à être prouvée par l'unité indiscutable du décor, mais plausible pour les colonnettes et à la rigueur pour les frontons, elle semble beaucoup moins vraisemblable pour les devatās. Quoi qu'il en soit, le problème de la position respective de Bĕñ Mālā et d'Aṅkor Văt dans le temps, semble avoir été mal posé; il ne s'agissait ni d'antériorité, ni de postériorité, mais de synchronisme, les rapports de Bĕñ Mālā avec le style du Bàyon paraissent accusés par la présence d'un gîte d'étape dans son enceinte, le seul connu dans un monument étranger au règne de Jayavarman VII et peut-être le plus ancien de tous.

L'ancienne datation et les causes d'erreur.

Il ne nous semble pas inutile de rechercher quelles sont les raisons qui ont amené à placer Bĕñ Mālā à une date plus haute qu'Aṅkor Văt.

La principale cause d'erreur pourrait résider dans le fait que Bĕñ Mālā, d'accès relativement malaisé et d'étude difficile, n'a pas été l'objet de recherches systématiques depuis 1913 et que la documentation photographique est, comme nous l'avons souligné, très insuffisante. Il est, de plus, vraisemblable que lorsque la place respective d'Aṅkor Văt et du Bàyon a été modifiée, à la suite des travaux de M. Stern, puis de M. Georges Cœdès, on a oublié que la place de Bĕñ Mālā avait été fixée juste avant Aṅkor Văt en raison des ressemblances qu'il présente avec ce monument, mais aussi pour les rapports qui existent avec le Bàyon. Le Bàphūon n'avait aucune part dans cette succession, mais lorsque la nouvelle chronologie fut admise, Bĕñ Mālā se trouvait intercalé entre le Bàphūon et Aṅkor Văt, sans qu'on ait vérifié s'il avait un lien quelconque avec ce premier sanctuaire. Il est juste de reconnaître que la documentation existante ne permettait pas une étude suffisante de détails qui se sont révélés essentiels pour déterminer l'évolution.

La théorie tentante d'un essai «à plat» de la composition d'Aṅkor Văt a dû peser aussi assez lourdement; or rien, nous l'avons dit, ne permet de la légitimer.

L'exceptionnelle sobriété du décor de Bĕñ Mālā a certainement beaucoup milité

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

aussi en faveur de l'hypothèse de l'antériorité, mais l'impression ne repose sur aucune donnée solide. S'il est juste d'admettre que la simplicité puisse, par réaction presque naturelle, succéder à un décor envahissant, rien ne nous autorise à situer cette réaction *a priori*, plutôt après le Bàphūon qu'après Aṅkor Văt. L'art khmèr montre bien de ces alternances de richesse exubérante et de relative pauvreté, mais rien ne permet d'avancer que l'évolution s'est faite par une série de pulsations régulières faisant suivre tout monument au décor riche d'un monument à l'ordonnance plus sévère. La parenté du décor des pilastres est d'ailleurs assez nette entre le Bàphūon et Aṅkor Văt et entre Bĕṅ Mālā et l'art du Bàyon pour qu'on puisse admettre que la réaction s'est produite après Aṅkor Văt et non avant. C'est cependant la simplicité, toute relative d'ailleurs, des nāga-balustrades qui les a fait aussi considérer comme antérieurs à ceux d'Aṅkor Văt, erreur née de la même conception fausse à laquelle a manqué le contrôle d'une documentation suffisante.

L'élément géométrique enfin, si abondamment représenté avec les bandes à losanges et demi-losanges alternés, a certainement compté pour l'impression d'ensemble. Or, un motif aussi simple peut toujours être réinventé, et il semble bien l'être en fait à Bĕṅ Mālā où les losanges n'ont plus avec le motif traditionnel qu'un simple rapport de forme.

Tous ces arguments paraissent assez faibles parce qu'insuffisamment fondés et ils ne résistent guère à la critique. La théorie de l'antériorité du costume simple et plissé des devatās, opposé au costume riche et fleuri d'Aṅkor Văt, avec coexistence des deux types à Bĕṅ Mālā paraît beaucoup plus sérieuse; nous croyons avoir établi que l'erreur tenait à une connaissance insuffisante des images et des formes de transition.

Absence de vérification de la vieille chronologie, manque de documents recueillis en tenant compte des données des études d'évolution, idées admises *a priori*, paraissent les principales causes d'erreur dans la datation de Bĕṅ Mālā.

Chronologie pour les monuments du style d'Aṅkor Văt.

La transition entre le style du Bàphūon et le style d'Aṅkor Văt nous paraît jalonnée par le Pràsàt Khnà Kèv 261, encore très proche du Bàphūon, le Pràsàt Phās (793?), le Phnoṃ Ruṅ 401 qui semble appartenir presque au style d'Aṅkor Văt, mais pour lequel nous ne possédons que des renseignements insuffisants.

On peut admettre que le style d'Aṅkor Văt commence avec l'avant-corps du Sanctuaire de Vat Phu, dont certaines aspects ressortissent encore à la transition, mais qui montre l'emploi de toutes les formules décoratives du style.

Phĭmai, pour autant que nous en ayions pu juger, serait sensiblement de la même période, avec peut-être diverses époques de construction ou de décoration.

Aṅkor Văt s'étendrait, approximativement, sur toute la première moitié du XIIe siècle. C'est dans cette longue période que trouveraient place presque toutes les constructions du style.

Thommanon et Čau Sày Tevoda paraissent contemporains de la décoration d'Aṅkor Văt, Thommanon semblant très légèrement antérieur, Čau Sày paraissant au contraire dépasser un peu Aṅkor Văt. Notons que nous étions arrivé aux mêmes conclusions en étudiant l'évolution de « Garuḍa dans l'art khmèr », alors que nous ignorions encore les résultats auxquels aboutiraient les présentes recherches.

Bĕṅ Mālā et Bantāy Samrè dont le décor et l'iconographie présentent tant de ressemblances, sont certainement contemporains. Leur décoration paraît voisine de celle de Thommanon qu'elle dépasse malgré tout assez nettement, sans atteindre cependant au point d'évolution de Čau Sày Tevoda et du Sanctuaire central d'Aṅkor Văt.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Le Sanctuaire de Práḥ Palilay a un décor très proche de celui de Bĕṅ Mālã et de Bantãy Samrè, avec une construction sans doute antérieure puisqu'elle présente encore des cadres de porte assemblés d'onglet. L'aspect anormal des superstructures appelle quelques remarques. Il est très probable qu'il s'agit d'une construction tardive faite de réemplois et on peut se demander si, comme on l'a constaté à Bĕṅ Mālã, la construction ne fut pas menée seulement jusqu'au niveau de la corniche. Il serait alors possible que dans l'un et l'autre cas, les étages de toitures aient d'abord été réalisés en construction légère, comme l'avait supposé H. Parmentier. L'état actuel de Práḥ Palilay serait dû à un remaniement tardif, légitimé par la vénération dont le Sanctuaire n'a guère cessé d'être l'objet.

Le Sanctuaire central de Bàkoṅ semble un peu postérieur à Bĕṅ Mālã et à Bantãy Samrè, M. Glaize y a souligné le premier, la présence d'éléments « s'échelonnant de l'art de Práḥ Kô à celui d'Aṅkor Vãt, sinon au début du Bàyon[1]. Ces remarques sont parfaitement justifiées, mais la prudence qui fait admettre comme date limite inférieure l'époque du Bàphūon ne paraît pas se légitimer autrement que par le désir d'attribuer cette reconstruction au règne de Harṣavarman III, parce que celui-ci, aux dires d'une inscription, « s'occupa à relever les ruines des siècles précédents »[2]. Or, son règne particulièrement troublé laisse peu de place à ces préoccupations et, quoi qu'il en soit, on ne saurait raisonnablement admettre qu'un monument puisse montrer, avec une avance de quelques cinquante ans un échantillonnage de toutes les formules du style d'Aṅkor Vãt et d'une bonne partie de celles du style du Bàyon.

Práḥ Pithu T appartient presque à la transition vers le Bàyon et a dépassé le stade de Bĕṅ Mālã comme celui de Ćau Sày Tevoda. Le passage du style d'Aṅkor Vãt au style du Bàyon se fait presque insensiblement avec les enceintes I et II du Práḥ Khãn de Koṃpŏṅ Svày, le Pràsàt Trapãṅ Ćrei, le Gopura de Práḥ Palilay, la façade Est du Gopura Est de Bantãy Samrè. Práḥ Pithu U appartient déjà au style du Bàyon, mais montre une volonté d'archaïsation qui s'explique sans doute par la proximité, au Sud, de petits monuments du style de Bantãy Srëi.

Présenter une chronologie du style d'Aṅkor Vãt sous l'aspect d'une ligne continue aboutirait à une impossibilité, avec un étirement dans le temps considérable et incompatible avec les données historiques. Il est, de plus, impossible de séparer Bantãy Samrè de Bĕṅ Mālã, et maintenir ces deux monuments avant Aṅkor Vãt aboutirait à admettre que l'évolution ne se fait plus suivant un enchaînement logique à partir du XIIe siècle, mais procède par à-coups.

Il nous paraît important de souligner que le passage du style d'Aṅkor Vãt au style du Bàyon est caractérisé par tous les éléments du décor de Bĕṅ Mālã, alors que l'évolution n'est attestée que par certains points du décor d'Aṅkor Vãt qui présente beaucoup plus d'aspects particuliers, de caractères propres que Bĕṅ Mālã. En un mot, l'évolution est continue de la fin du XIe siècle au dernier quart du XIIe siècle en passant par Bĕṅ Mālã; elle est au contraire beaucoup plus fragile en ne considérant qu'Aṅkor Vãt seul.

L'importance du site de Bĕṅ Mālã.

L'importance géographique de Bĕṅ Mālã doit être remarquée, car il semble qu'elle ait joué un rôle dans le développement donné au temple. Il a été signalé depuis longtemps que Bĕṅ Mālã se trouvait sur le grand axe joignant Aṅkor au Práḥ Khãn

(1) M. Glaize, *Les Monuments du groupe d'Angkor. Guide*, Saigon, 1944, p. 271.
(2) Barth, *Inscriptions sanskrites du Cambodge*, p. 176.

 CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

de Kompŏṅ Svày; mais Bĕṅ Mālā n'est pas seulement un point de la chaussée Est-Ouest, c'est encore un véritable carrefour de routes. C'est de là que partait la route Nord-Est, en direction de Kòḥ Ker. Une route Nord-Ouest se dirigeait vers le Kulên, sans doute en relation avec les carrières, route qu'avait reconnue G. Groslier qui écrivait à son sujet : « sur les flancs des premiers contreforts Est de Kulên, il existe les restes d'une chaussée dallée que j'ai suivie sur des centaines de mètres de longueur, par tronçons en excellent état et qui, au dire des indigènes, vont aboutir à un petit cours d'eau à sec maintenant, descendant vers le Sud dans la direction de Bĕṅ Mālā »[1]. L'auteur y voit un moyen d'acheminer les pierres des carrières du Kulên vers Bĕṅ Mālā, d'abord par terre, puis par eau, mais ne comprend plus comment elles étaient transportées ensuite, et il remarque : « il reste jusqu'à Aṅkor une quarantaine de kilomètres à travers une plaine ou aucun travail n'est visible. Comme il est d'autre part assez difficile d'admettre un charroi de matériaux lourds dans un pays où la pluie durant cinq mois de l'année change en fondrière la terre des campagnes, où les digues sont non empierrées ni retenues, c'est encore la rivière de Siem Rāp et peut-être d'autres cours d'eau disparus de la région que mes suppositions, dans l'état actuel de nos connaissances, retiennent le plus volontiers comme voie et moyen de transport des grès destinés au groupe d'Aṅkor ».

Les vues de George Groslier nous paraissent justifiées et la carte montre de Saṃrŏṅ à Kompŏṅ Khlāṅ un large canal Nord-Sud dont les berges sont encore très nettes, le Prèk Kompŏṅ Čam, qui se prolonge par le Stuṅ Kompŏṅ Čam jusqu'au Grand Lac. De Saṃrŏṅ à Tuk Lič, village immédiatement à l'Ouest de Bĕṅ Mālā, il reste encore 18 kilomètres en ligne droite où aucune trace de canal ne se révèle plus, mais la région très marécageuse, ravinée par les pluies et l'érosion, laisse supposer, aux dires des géographes qu'un ancien canal a pu exister là aussi et disparaître complètement. Une voie navigable Nord-Sud est en tout cas attestée des environs du Kulên au Grand Lac, elle a très vraisemblablement été utilisée pour le transport des grès, mais a dû être également une voie d'accès essentielle. Soulignons encore que la chaussée du Kulên n'était pas utilisée seulement pour accéder aux carrières, car aujourd'hui où la piste du Kulên de 1936 est devenue impraticable, les automobiles peuvent atteindre Anloṅ Thoṃ, sur le plateau en empruntant cette voie.

Bĕṅ Mālā s'est donc trouvé situé à un nœud de communication extrêmement important et la région aujourd'hui dépeuplée a certainement connu une densité de population très forte. L'axe Nord-Sud est jalonné de *prāsāt*. Au voisinage immédiat de Tuk Lič qui marque l'embranchement à l'Ouest de Bĕṅ Mālā, se trouvent les ruines du Prāsāt Bèn qui paraît appartenir au style du Bàphuon et celles du Prāsāt Trapāṅ Snòr où nous avons trouvé, sur un piédroit, un fragment d'inscription de Jayaviravarman daté de 1003 A. D.[2].

Les données historiques et légendaires.

Les renseignements épigraphiques font défaut pour tous les monuments considérés. Aussi, la chronologie proposée manque-t-elle de la vérification essentielle que lui fourniraient les textes. Nous allons cependant tenter de tirer de l'histoire les quelques indications qu'elle peut nous fournir.

La période pendant laquelle peut être envisagée la construction des monuments

---

[1] G. Groslier, *op. cit.*, p. 261.

[2] Inédite; renseignements communiqué par M. G. Cœdès.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

du style d'Aṅkor Văt s'étend, approximativement du règne de Harṣavarman III, monté sur le trône en 1066 A. D. au sac de la capitale par les Čams en 1177. Dans cette période de plus d'un siècle, un seul monument paraît daté avec une précision relative par la durée du règne du roi fondateur; c'est Aṅkor Văt, dont les dates extrêmes sont 1113 A. D., année du sacre de Sūryavarman II et environ 1150 qui pourrait correspondre à la fin de son règne.

Le règne de Harṣavarman III[2] qui semble tout occupé par des guerres malheureuses ne paraît pas avoir été très propice aux grandes constructions. La reconstruction du Sanctuaire central de Bàkoṅ, dont l'art nous paraît si proche du style du Bàyon, ne saurait non plus lui être attribuée, malgré la présomption que fournit l'inscription à laquelle nous avons fait plus haut allusion.

De 1080 à 1113, le trône est occupé successivement par Jayavarman VI, puis par Dharaṇīndravarman Ier. Ces trente-trois années pourraient avoir vu l'érection de sanctuaires importants et le bouddhisme pratiqué par la nouvelle dynastie s'accorderait assez bien avec le syncrétisme de Bĕñ Mālā. Mais il n'est nullement établi que ces deux règnes s'écoulèrent dans le calme intérieur, favorable aux grands travaux. Malgré l'affirmation de l'inscription de Prè Rūp qui donne à Jayavarman VI «un règne extrêmement paisible», nous ne saurions oublier que Sūryavarman II prétend avoir «pris la Royauté en réunissant un double royaume» et souligne ailleurs, que «la dignité royale de sa famille était dans la dépendance de deux maîtres».

Les inscriptions de Jayavarman VI et celles du brahmane Divākara nous renseignent sur diverses fondations du règne parmi lesquelles nous retiendrons Phĭmai et Vat Phu dont nous avons signalé que les caractères s'accordaient bien avec une attribution à cette période. Práḥ Palilay peut avoir aussi été commencé dans le même moment, comme le pense M. George Cœdès.

Au règne de Sūryavarman II, nous n'attribuons avec certitude qu'un seul grand Sanctuaire, Aṅkor Văt. Cette unique fondation semble en désaccord avec les traditions royales établies depuis Indravarman et on peut être surpris qu'un souverain d'une dynastie nouvelle, dont l'accession au pouvoir s'était faite par la force, ne légitime par ses droits par une fondation en l'honneur de ses ancêtres, alors que Jayavarman VII sacrifiera à ces traditions dans un déploiement sans exemple. Les règnes des trois successeurs de Sūryavarman II paraissent bien courts et bien troublés pour avoir vu l'érection d'un monument de l'importance de Bĕñ Mālā. La grande inscription du Phĭmānākās soulignera l'état demi-anarchique des temps par cette métaphore : «sous le règne précédent, la terre bien qu'ombragée par de nombreux parasols souffrait d'une chaleur extrême...» (st. xxvi). Aussi, arrivons-nous à l'hypothèse qu'historiquement, c'est le règne de Sūryavarman II lui-même qui a eu le plus de chances d'avoir vu sa construction. Cette hypothèse n'exclut d'ailleurs pas la possibilité pour les successeurs d'avoir résidé dans le site de Bĕñ Mālā, mais nous doutons que Jayavarman VII s'y soit fixé lors de son retour précipité du Čampā; nous croyons plutôt qu'il s'arrêta dans le site du Práḥ Khăn de Koṃpŏṅ Svày et que c'est de là, qu'il déclancha l'action qui devait libérer le Cambodge de l'envahisseur čam; le choix même du nom du Sanctuaire rend tentante l'hypothèse.

---

(1) G. Cœdès, *BEFEO*, XXIX, p. 303-304.

(2) Pour ce règne et les suivants : G. Cœdès, *Les états hindouisés d'Indochine et d'Indonésie* (*Histoire du Monde*, t. VIII), p. 257 et suiv.; *BEFEO*, XXIX : *Nouvelles données chronologiques et généalogiques sur la dynastie de Mahīdharapura*, p. 297 et suiv.; *BEFEO*, XLIII, *Nouvelles précisions sur les dates d'avènement de quelques rois des dynasties aṅkoriennes*, p. 14.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

S'il nous paraît difficile d'admettre, pour des raisons tirées du style surtout, que Bĕñ Mālā ait été construit antérieurement à Aṅkor Văt, si l'état du Royaume après 1150 A.D. ne semble guère laisser de place à cette construction, l'attribution au règne de Sūryavarman II reste plausible, soit que le monument ait été dédié aux ancêtres divinisés du souverain, soit encore qu'il ait été élevé en l'honneur de Divākarapaṇḍita. Celui-ci promu vers 1119-1121 A. D. à la dignité suprême de Dhūli jeṅ kamrateṅ añ souligne qu'en 1119, « S. M. Śri Sūryavarmadeva ordonna aux artisans royaux de première, deuxième, troisième et quatrième catégorie et aux habitants du district de Sadyā d'aller aménager le village de Vṅur Dṅaṅ et ce Sanctuaire... »[1]. Vṅur Dṅaṅ, village natal de Divākara, et Sadyā sont actuellement inconnus, mais le rapprochement est assez tentant, surtout quand on songe à l'importance de Bantāy Strĕi, fondation d'un autre *guru*, sous le règne de Jayavarman V.

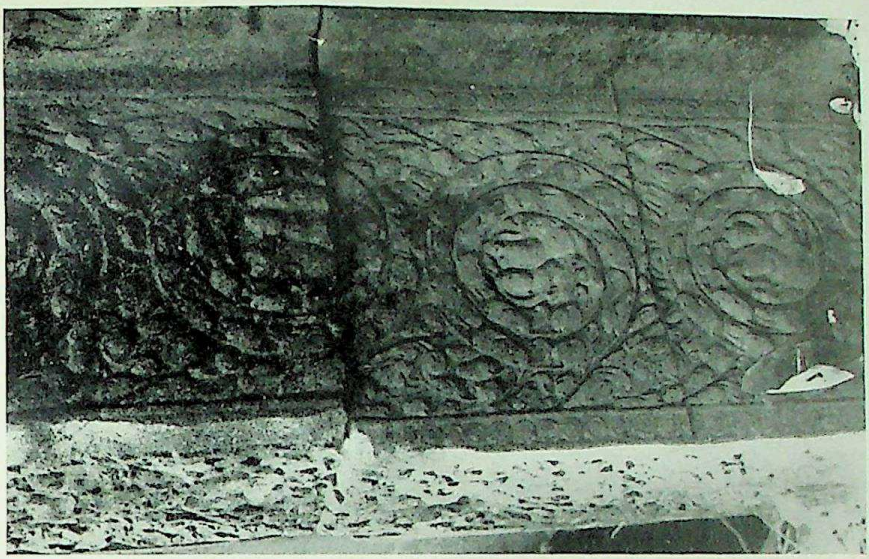
Si nous examinons les données légendaires, nous trouvons dans « les ruines khmères et javanaises » de Tissandier, le passage suivant qui serait tiré du manuscrit du deuxième chef du Clergé au Cambodge : « Le roi Prea Ket Mealea voulant honorer sa mère lui fit faire un magnifique palais qui devint son séjour favori. Il ordonna en conséquence à son architecte Chet Cuma de commencer les travaux et fit aussitôt placer sous ses ordres cinquante inspecteurs ayant chacun cent ouvriers... ». Nous ne connaissons aucune autre mention de la légende rapportée par Tissandier et nous serions tenté de ne lui attacher aucune valeur, si M. George Cœdès n'avait montré ce qu'on pouvait retirer de la légende de Práḥ Kĕt Mālā en ce qui concerne Aṅkor Văt[2]. « Cette légende vaut mieux que sa réputation et laisse discerner sous le merveilleux, un petit nombre de faits dont il est possible de tirer parti... » et l'auteur cite à l'appui divers témoignages légendaires, dont la grande inscription d'Aṅkor Văt de Ś. 1623, qui se recoupent et confirment le caractère funéraire du « Palais » d'Aṅkor Văt. Il se pourrait donc, si la légende rapportée par Tissandier n'est pas née d'une association d'idées sur les noms Práḥ Kĕt Mālā et Bĕñ Mālā, « étang de la guirlande de fleurs », qu'elle garde le souvenir, comme Aṅkor Văt, d'une construction de Sūryavarman II. Alors que ce dernier monument serait son temple funéraire, Bĕñ Mālā serait son temple dynastique, il ne faut pas oublier que Sūryavarman II tenait ses droits de sa mère et que c'est à elle que les légendes de Práḥ Kĕt Mālā donnent le plus d'importance.

Dans l'état actuel de nos connaissances, nous ne saurions affirmer quelle pouvait être la destination de Bĕñ Mālā. Son attribution au règne de Sūryavarman II nous semble prouvée par l'étude du décor et de la construction. L'histoire ne paraît pas comporter d'impossibilités. Nous ajouterons encore que la similitude du décor de Bĕñ Mālā et de Bantāy Samrè est absolue, Parmentier le premier, l'avait soulignée dans une note qui passa inaperçue; comme l'hypothèse de l'antériorité de Bantāy Samrè par rapport à Aṅkor Văt n'a guère été soutenue, nous pensons que cette remarque apporte un argument de plus en faveur de la thèse que nous avançons.

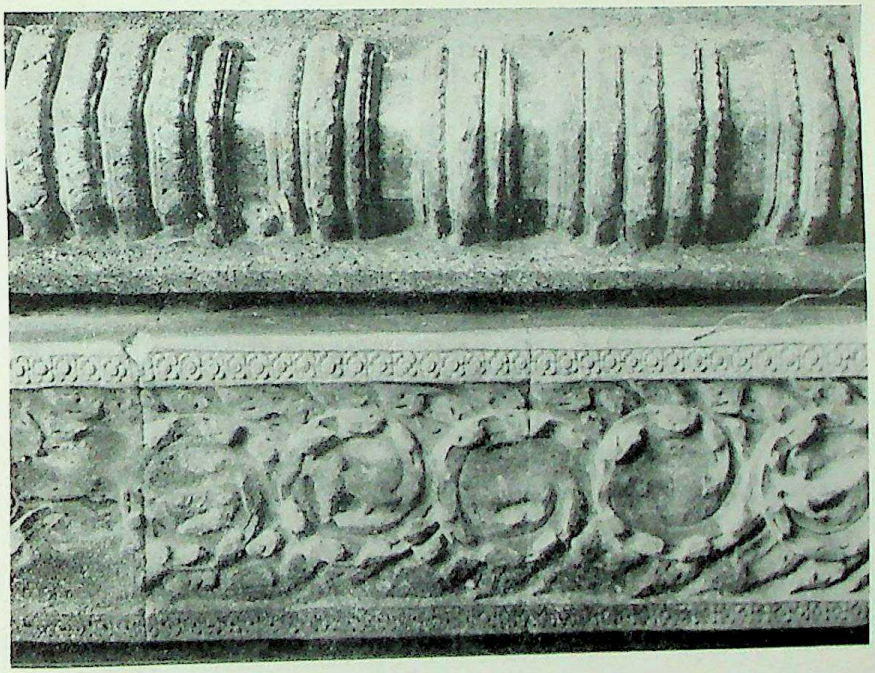
---

(1) G. Cœdès et P. Dupont, *Les stèles...*, st. 20-21, *BEFEO*, XLIII, p. 134 et suiv.
(2) G. Cœdès, *Les bas-reliefs d'Angkor Văt*, in *BCAI*, 1911, extrait p. 54.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh



2. Pavillon d'angle N.-E., porte Nord, pilastre Nord.



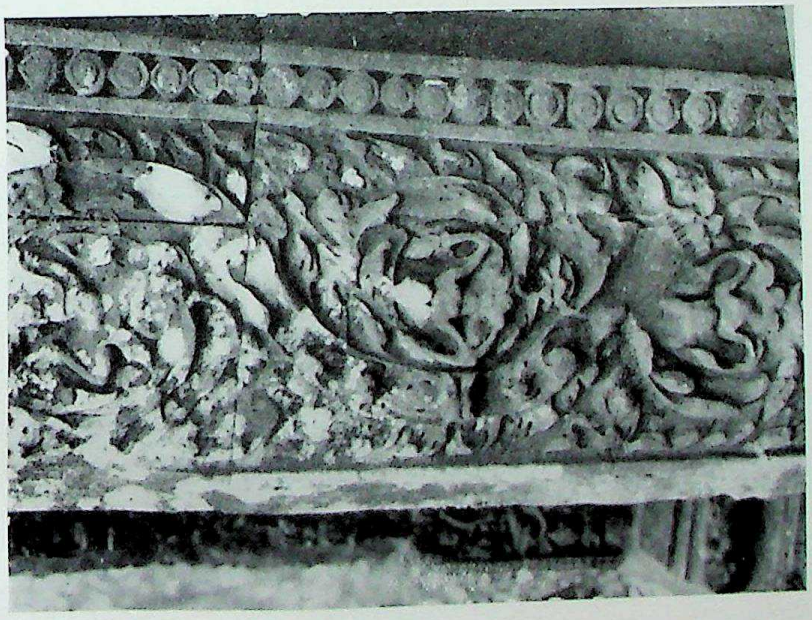
1. Passage du préau cruciforme, face Ouest, colonnette Nord.

Bên Mālā. IIIe Enceinte.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

2. Gopura III. Sud, passage Ouest, face Nord.

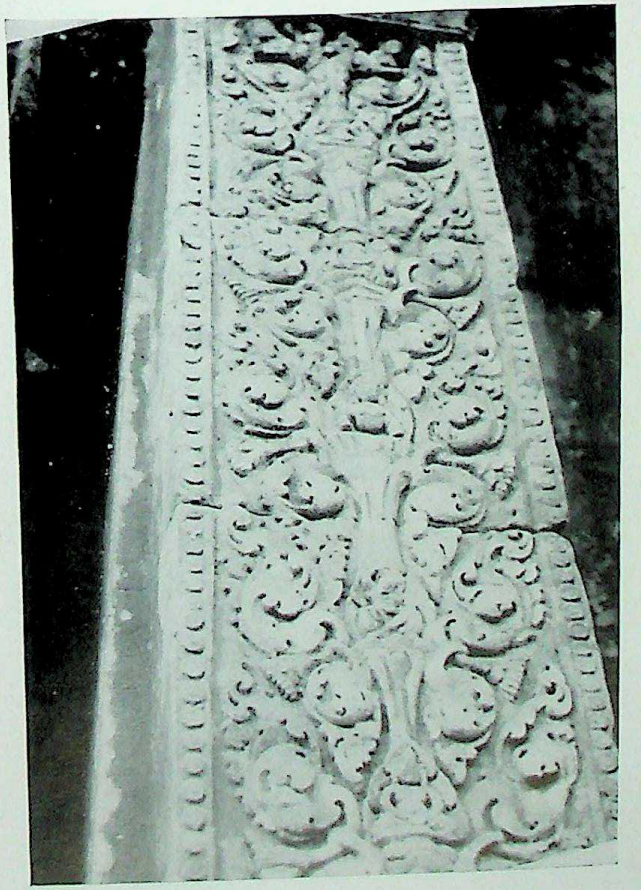


1. Pavillon d'angle N.-O., angle S.-O.

Beṅ Mālā. IIIe Enceinte.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

1. Pavillon d'angle S.-E., avant-corps Sud.

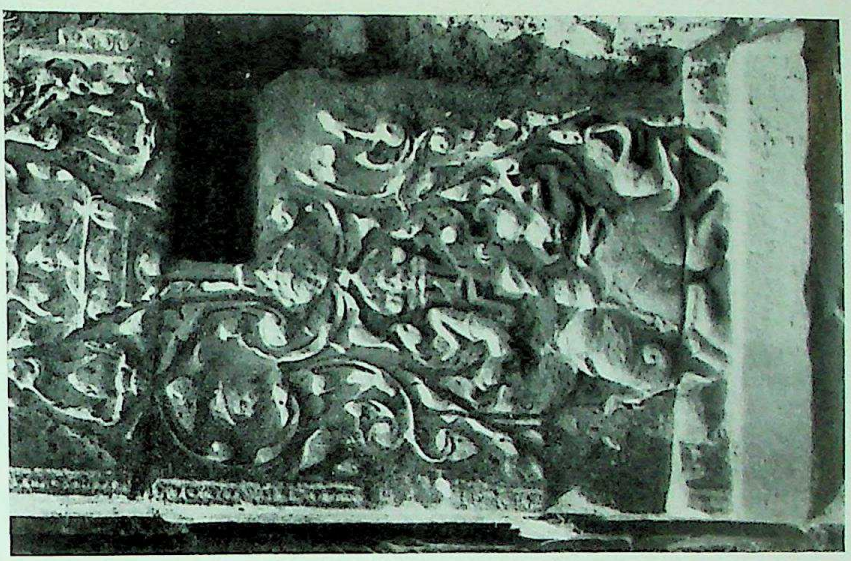


2. Cour intérieure Sud, entrée préau cruciforme et IIe enceinte passage Est.

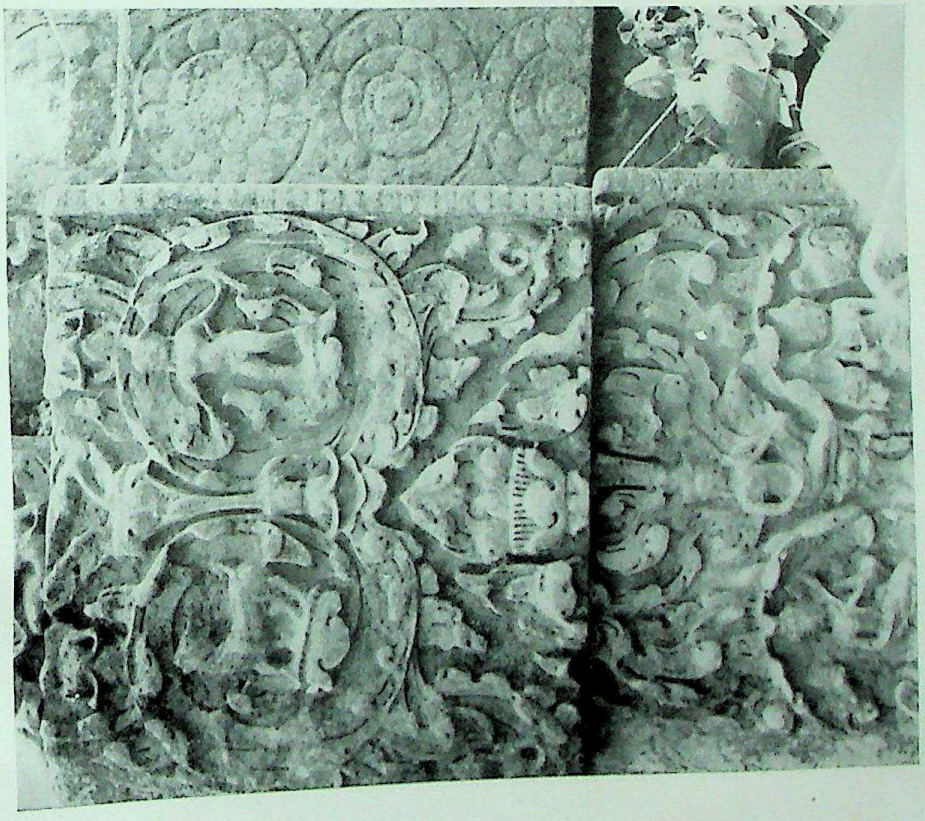
Beñ Mālā. IIIe Enceinte.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh



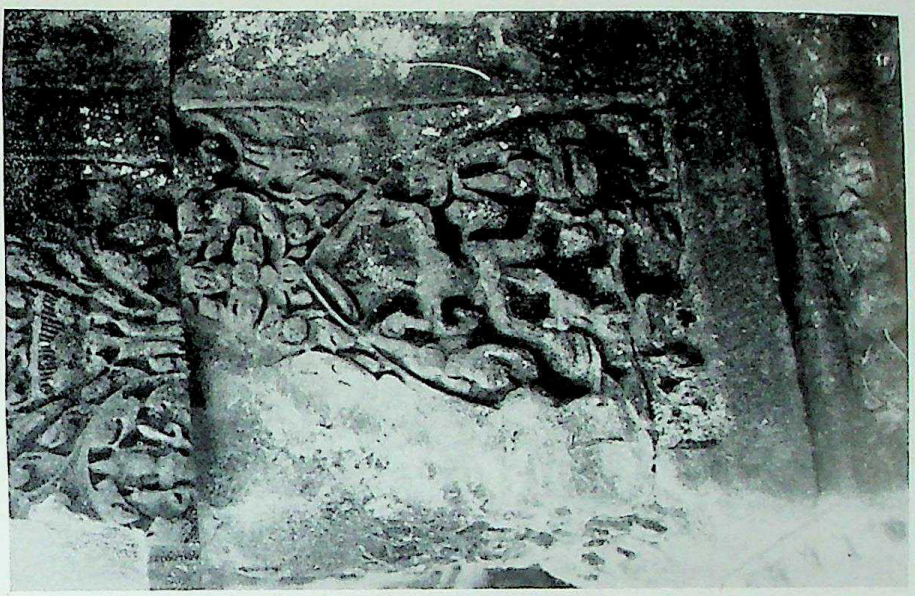
2, Préau cruciforme, galerie Sud, porte Sud.



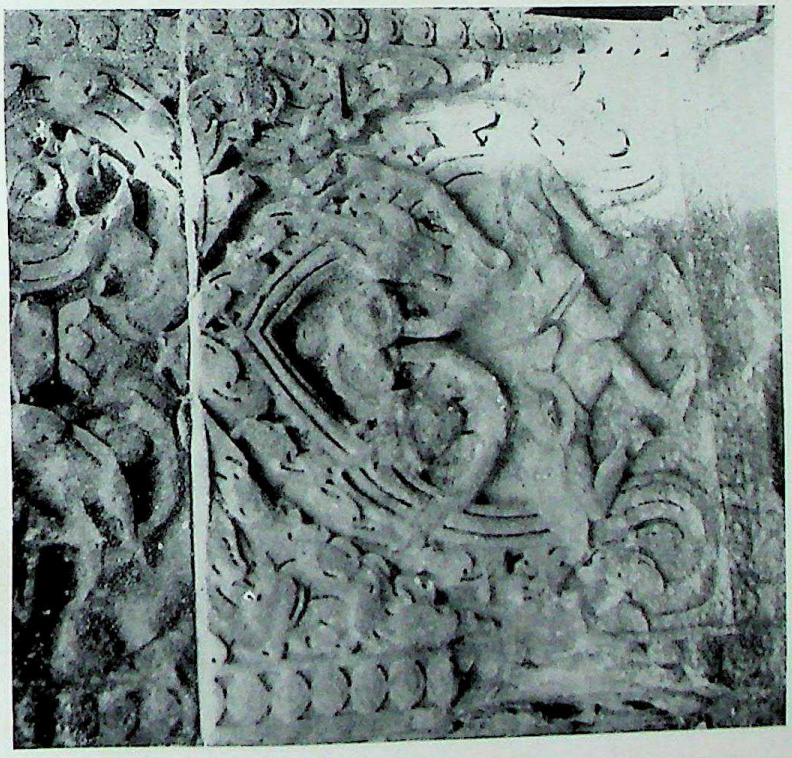
1. Gopura III. Nord, passage Est. Bên Mâlâ.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh



2. IIIe enceinte, pavillon d'angle S.-E.

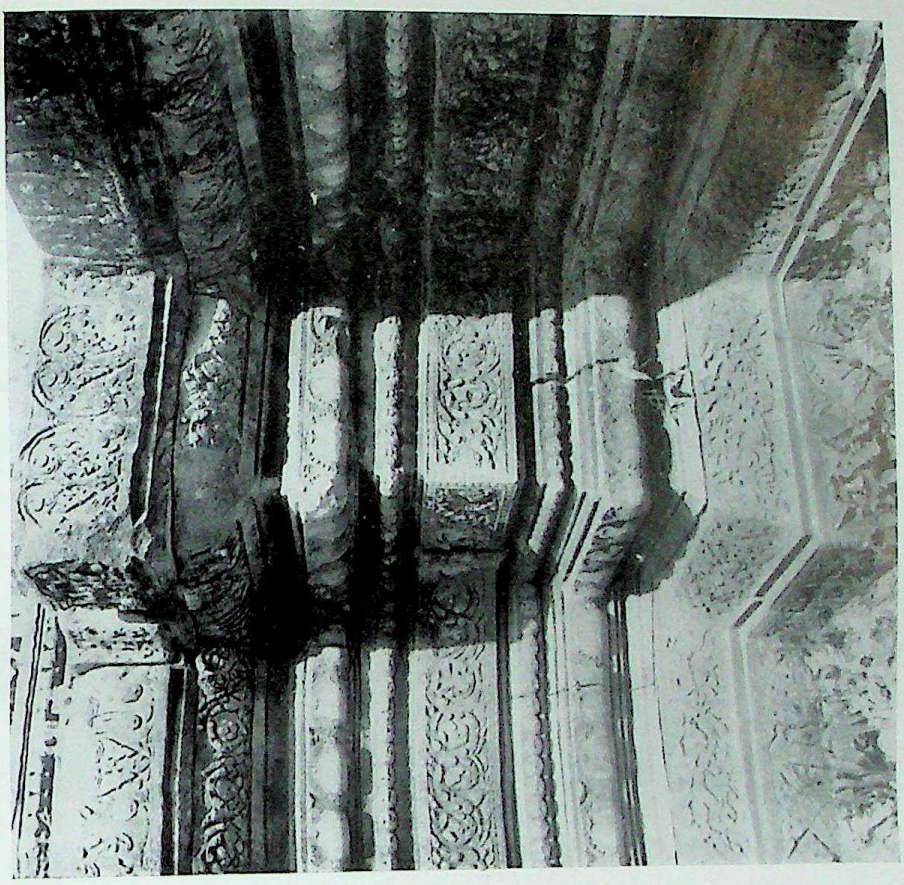


1. Gopura III. Est, passage Nord.

Beñ Mālā.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

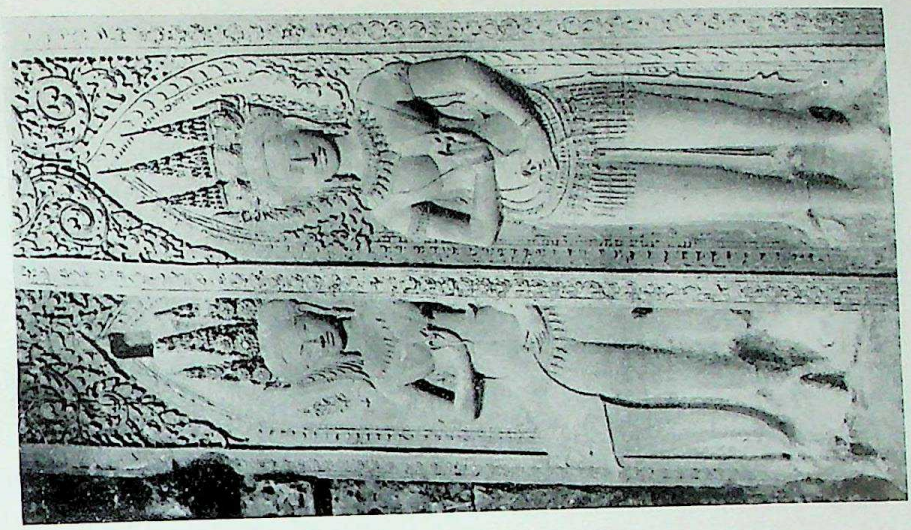


2. Banlāy Samré, soubassement de la terrasse Est, face Sud.

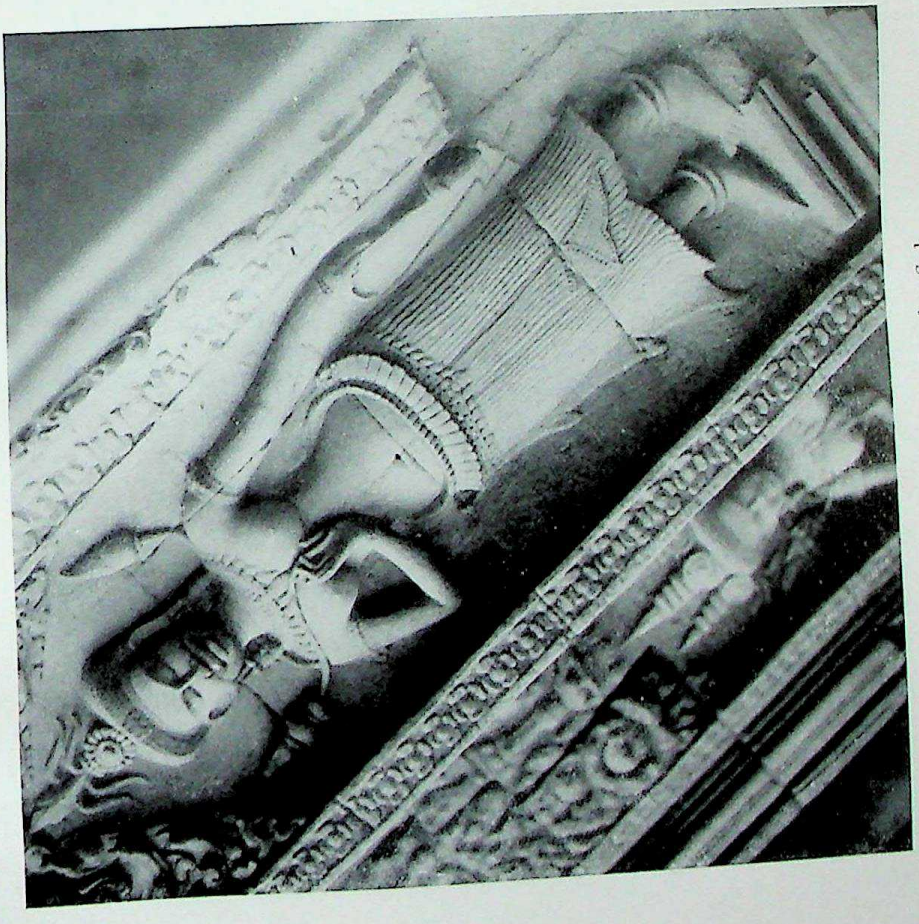
1. Bat Mālā. IIe enceinte. Angle S.-E., porte Est.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh



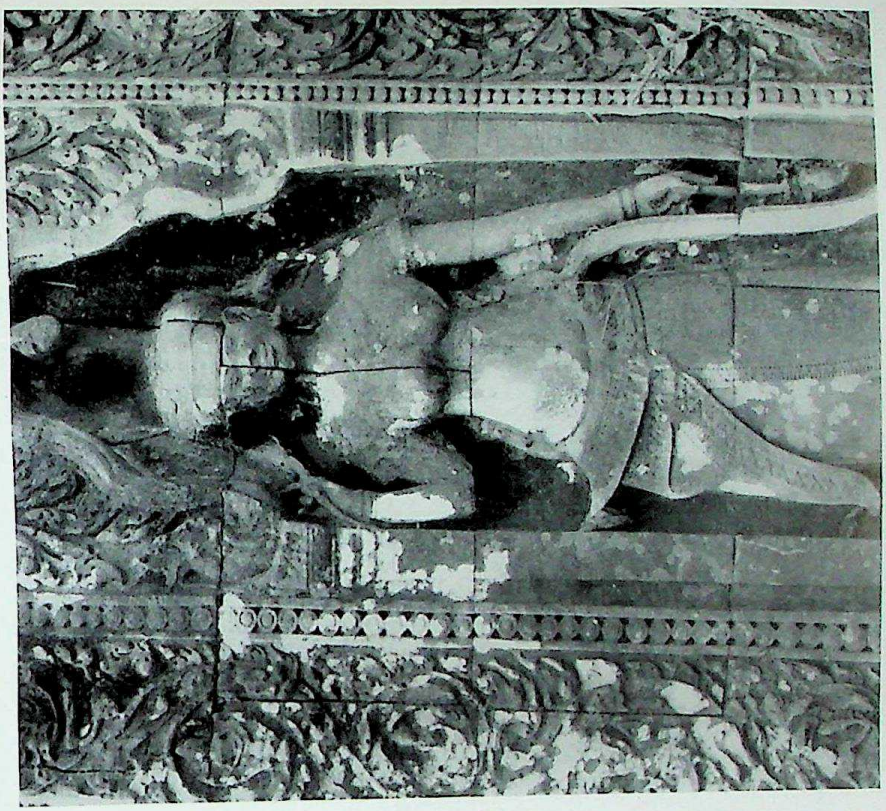
2. Angkor Vât, sanctuaire central, face Ouest.



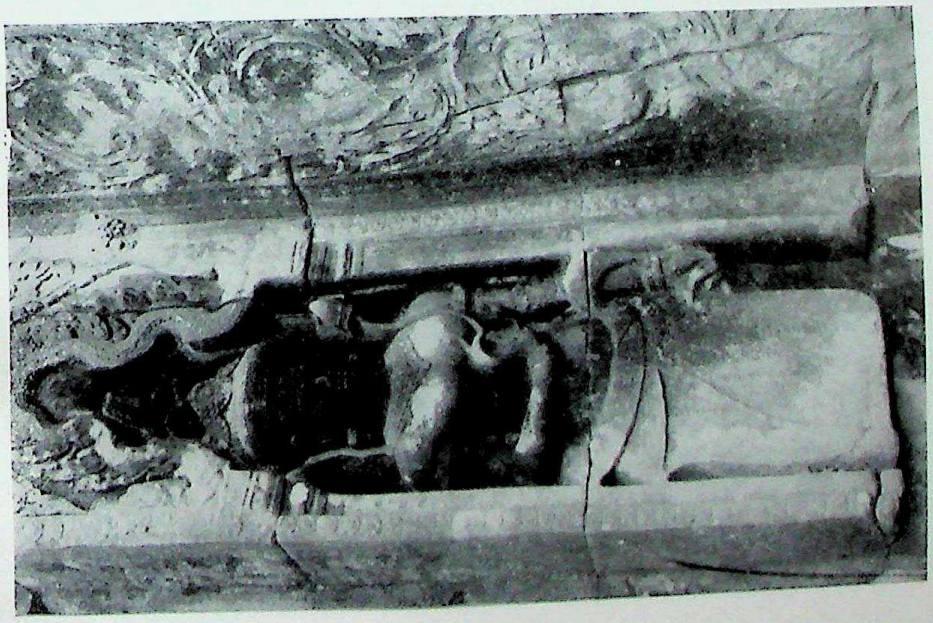
1. Cau Say Tevoda, sanctuaire, face Sud. Devatas.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh



2. Pavillon d'angle S.-O., face Sud.



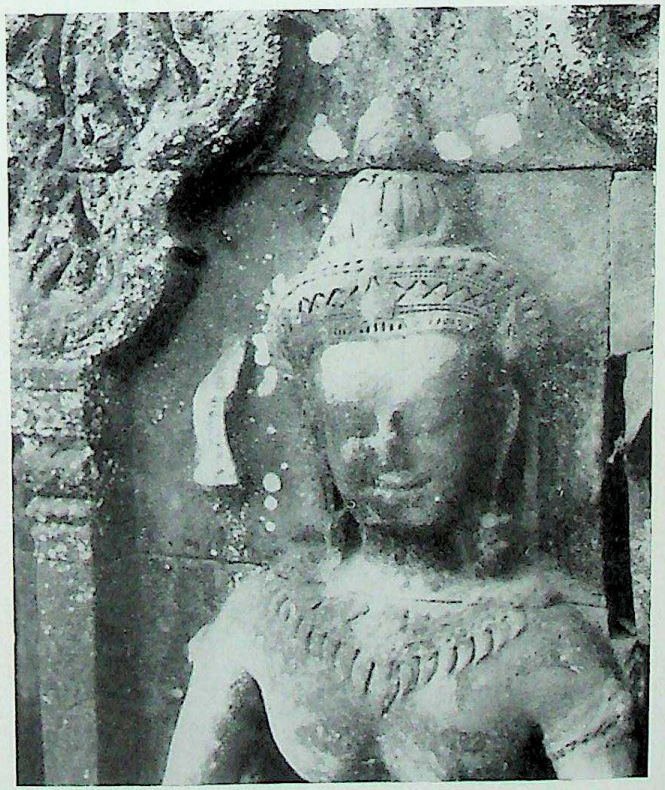
1. Gopura Est, face Est.

Bên Mālā. IIIe enceinte. — Devatas.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

1. En pied.

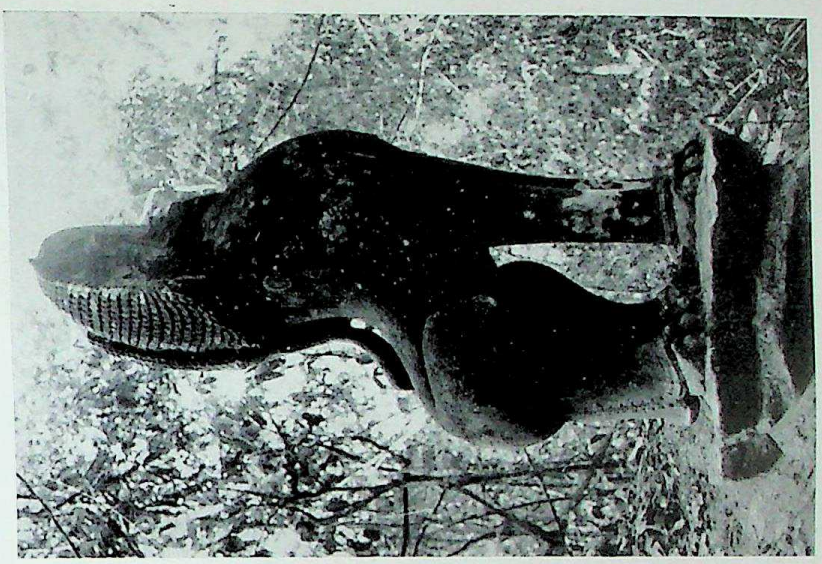


2. Détail.

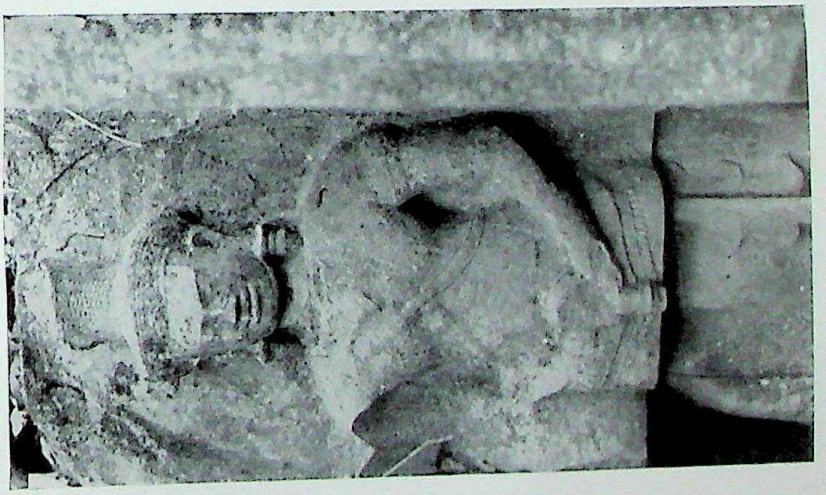
Beñ Mālā. IIIe enceinte. — Pavillon d'angle S.-E., face Est. — Devatas.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh



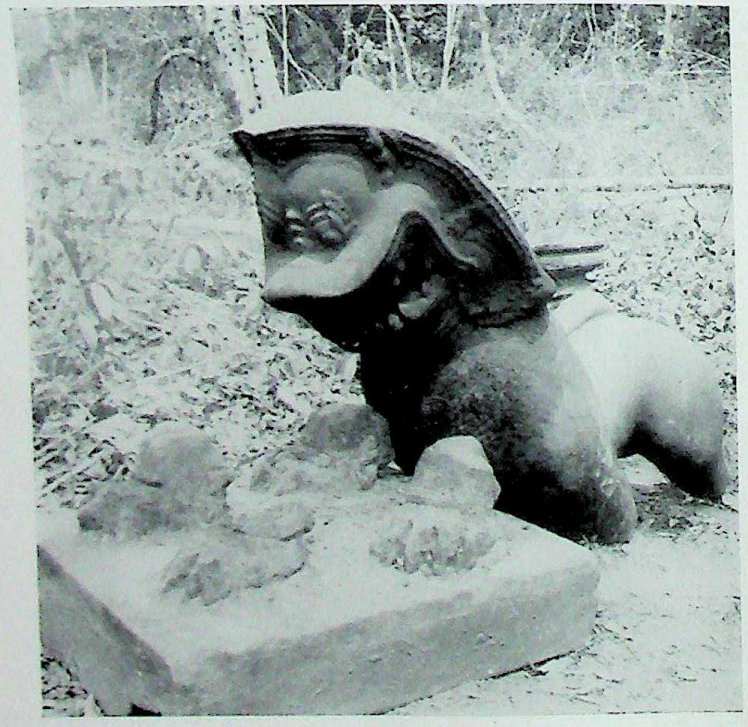
2. Koh Phluk. — Terrasse Nord. Lion d'échiffre.



1. Bei Mālā. — Sanctuaire central, face Ouest. Dvārapāla.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh



1. Terrasse Gopura III. Sud. Lion d'échiffre.

2. Chaussée Est. balustrade précédant l'allée des bornes, côté Nord. Nāga-balustrade (détail).

Beñ Mālā.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

PRÉCISIONS SUR LA STATUAIRE DU STYLE D'AṄKOR VÀT

par

Jean BOISSELIER

Conservateur du Musée Albert Sarraut à Phnom Penh

A la suite de travaux dus surtout à MM. Stern, Bellugue et Dupont, l'évolution de la statuaire khmère a été peu à peu précisée. Elle est aujourd'hui caractérisée d'une manière assez nette pendant deux périodes dont l'une s'étend approximativement de la fin du VIe aux dernières années du Xe siècle, soit des débuts de l'art khmèr à la fin du style de Bantãy Srĕi, tandis que l'autre couvre la fin du XIIe et le début du XIIIe siècle et correspond au style du Bàyon. Entre ces deux périodes, la statuaire malgré certaines particularités très nettes, n'apparaît plus comme un tout homogène et une certaine hésitation se fait jour, dès qu'on sort des généralités, pour un essai d'attribution à un style donné. L'embarras devient maximum avec la durée du style d'Aṅkor Vàt pour lequel G. de Coral-Rémusat n'a été amenée à écrire que ces seules lignes : « dès la première partie du style du Bàyon, la sculpture apparaît très différente de ce qu'elle était au XIe siècle. Le style d'Aṅkor Vàt, très complexe par certains détails, conduit logiquement de l'une à l'autre manière » [1]. La première manière, c'est la statuaire du style du Bàphūon, essentiellement représentée par un costume plissé, largement échancré et sans ancre pour les images masculines, ou avec un bord antérieur replié en queue de poisson pour les images féminines. Quant à la seconde manière, celle du style du Bàyon, c'est le court sampot masculin à ancre unique ou la jupe féminine fleurie à grand pan triangulaire. Si le passage d'un drapé féminin à l'autre peut, à la rigueur, se comprendre, on voit beaucoup moins bien comment le costume masculin avec drapé en poche et sans chute en ancre peut donner le drapé sans poche et à ancre du Bàyon.

Les bas-reliefs préfigurent ordinairement le costume adopté plus tard dans la ronde-bosse, aussi serions-nous tenté de rechercher dans les bas-reliefs d'Aṅkor Vàt un modèle aux costumes du Bàyon, or nous ne rencontrons nulle part ce modèle. Le drapé, masculin ou féminin, comporte toujours à Aṅkor Vàt les deux grands

---

(1) G. de Coral-Rémusat, *L'Art khmèr, les grandes étapes de son évolution*, Paris, 1940, p. 101. – Abréviations :

AA = *Ars Asiatica;*
AKC = *L'Art Khmèr Classique, Quadrant du Nord-Est*, Paris, 1939;
BEFEO = *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient*, Hanoi;
BSEI = *Bulletin de la Société des Études Indochinoises*, Saigon;
IK = *Inventaire descriptif des Monuments du Cambodge*, Paris, 1902-1911;
MAS = Musée Albert Sarraut.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

pans latéraux que nous retrouvons à la plupart des devatās. Un costume assez proche ne sera adopté dans la ronde-basse qu'à la fin du style du Bàyon et uniquement pour les dvārapālas, le costume féminin n'étant jamais repris, à notre connaissance, pour aucune statue. Il semble donc que l'évolution doive être recherchée en dehors des types figurés dans les bas-reliefs, car s'il est logique de penser que le passage du style du Bàphūon au style du Bàyon se fasse par le style d'Aṅkor Vǎt, on saisit mal quel en serait le processus...

Avant de tenter de caractériser la statuaire de la première moitié du XIIe siècle, il est nécessaire de rechercher pour quelles raisons l'évolution semble ne plus être discernable durant cette période. Nous allons donc être conduit à reprendre l'analyse des statues des époques du Bàphūon et du Bàyon, analyse qui nous permettra de préciser la donnée essentielle du problème : les costumes du Bàyon sont nés de la transformation du costume dit «traditionnel» et ne doivent pratiquement rien au costume échancré caractéristique du Bàphūon qui achève son évolution dans la forme compliquée des bas-reliefs d'Aṅkor Vǎt.

La statuaire dans les styles des Khlǎṅ et du Bàphūon.

Les deux aspects du costume «traditionnel» et «échancré» apparaissent dans le style de Bantāy Srĕi, le premier continuant l'évolution des styles précédents, le second empruntant ses aspects aux modèles antérieurs au IXe siècle [1]. Nous les retrouvons dans les petits bas-reliefs, particulièrement aux figures des linteaux, dans les styles des Khlǎṅ et du Bàphūon. Ils en montrent fréquemment la représentation simultanée, sans qu'on puisse discerner à quelles données iconographiques peut obéir le choix des sculpteurs. Quoi qu'il en soit, il était naturel qu'on recherchât dans la ronde-bosse la même densité des deux types. Cette hypothèse très vraisemblable a malheureusement conduit à admettre que deux styles de statuaire diamétralement opposés pouvaient appartenir à une même période [2]. Parce qu'ils montraient l'opposition recherchée des costumes, on a oublié que tout le reste, attitude, expression, parure, était aussi différent. Contrairement à ce qu'on observe dans les bas-reliefs à scènes caractéristiques du Bàphūon, tout se passe comme si la statuaire était l'œuvre de deux écoles distinctes et sans aucun rapport entre elles. Une école ayant produit les statues à l'attitude assez souple, vêtues du costume échancré, au visage doux et rond avec fossette au menton, s'opposerait dans le même temps et souvent sur les mêmes chantiers, à une autre école spécialisée dans des statues hiératiques, au visage carré et aux arcades sourcilières aiguës, vêtue du costume traditionnel. Ces deux écoles, œuvrant en vase clos, sont inconciliables avec les données de l'évolution de l'art, comme avec l'unité des styles, aussi sommes-nous enclin, comme l'avait été M. Ph. Stern à propos des styles de Kòḥ Ker et du Bàyon, dans son ouvrage sur le «Bàyon d'Aṅkor et l'évolution de l'Art khmèr», à considérer que ces différences ne sont autres que des différences de temps et que les deux types ne sauraient être contemporains.

L'esthétique propre au style du Bàphūon étant abondamment précisée par les grandes figures de dvārapālas et de devatās et par les petits bas-reliefs, on serait tenté de supposer que le costume traditionnel caractérise plus particulièrement le

---

[1] Ces lignes ne font que résumer les études que nous développons dans *La statuaire khmère et son évolution* (à paraître).

[2] Les deux statues reproduites dans G. de Coral-Résumat, *op. cit.*, pl. XXXIII, fig. 114 et 115, montrent nettement la complète opposition de deux styles rapportés à une même période.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

style des Khlāṅ et la différence de style se trouverait ainsi expliquée par une différence d'époque. Mais, outre que cette attribution fait disparaître la coexistence des deux types de costumes qui a servi d'hypothèse de départ, elle donne entre le style de Bantāy Srĕi et le style du Bàphūon, un style dont la statuaire en complet désaccord avec les tendances qui l'encadrent, romprait la continuité qu'attestent au contraire les bas-reliefs. Ce retour au hiératisme entre deux périodes de souplesse et de grâce pourrait, à la rigueur, s'admettre comme une sorte de réaction de courte durée, d'autant que l'absence de grandes figures en bas-relief appartenant au style des Khlāṅ favoriserait cette supposition. Mais nous avons reconnu au premier étage des Gopuras du Palais Royal des figures de devatās et avons pu les étudier : celles-ci continuent Bantāy Srĕi et conduisent directement au type du Bàphūon, par leur aspect comme par leur costume [1]. Les statues hiératiques, parées et coiffées d'un diadème et d'un haut *mukuṭa* conique et lisse, seraient ainsi en marge de l'évolution générale et nous sommes amenés à les considérer comme probablement postérieures aux styles des Khlāṅ et du Bàphūon. C'est à des hypothèses de même sens que nous avait conduit notre étude du « Diadème dans la Statuaire khmère » [2].

Il semble qu'après Bantāy Srĕi le costume traditionnel tombe en désuétude dans la statuaire et que presque abandonné pendant la période Khlāṅ-Bàphūon, il ne réapparaît que vers la fin du style du Bàphūon et supplante peu à peu le costume échancré.

La statuaire du XIe siècle paraît pouvoir être ainsi caractérisée de la manière suivante : les statues masculines portent le *sampot* largement échancré, sans bord rabattu, ni chute en ancre ; un drapé en poche stylisé est plaqué sur la jambe gauche, un petit nœud d'attache à deux coques saillantes ferme la partie supérieure du *sampot* dont la queue s'attache en arrière sur la ceinture, en un nœud papillon plus ou moins développé. La ceinture ordinairement lisse comporte soit un pan plaqué sur la cuisse droite, soit une fermeture en double nœud coulant. Les statues féminines portent une jupe, largement échancrée elle aussi, dont le bord antérieur se replie en une « queue de poisson » qui ondule légèrement soit à droite soit à gauche. Le nœud d'attache forme presque toujours une coque simple ; la ceinture rarement décorée est fermée par un double nœud coulant. Dans les deux cas, le tissu est finement plissé. Les visages sont ronds et doux, aux lèvres charnues, les arcades sourcilières sont faiblement indiquées, le menton possède fréquemment une fossette. Diadème et bijoux sont assez rarement représentés. Quand la ceinture s'orne de pendeloques, celles-ci sont toujours portées par de petites hampes.

L'attitude enfin doit être remarquée, une jambe est souvent très légèrement fléchie et presque toujours le pied s'avance quelque peu rappelant, comme un souvenir presque insensible, l'ancien hanchement.

La statuaire du style du Bàyon.

Les différentes périodes du style du Bàyon n'ont pas encore été précisées dans le domaine de la statuaire ; aussi nous contenterons-nous d'indiquer les particularités les plus marquantes, celles qui correspondent selon toute vraisemblance aux deuxième et troisième périodes. Indépendamment de l'expression de spiritualité très particulière au style associée à un certain naturalisme qui par l'esprit, évoque un peu la réaction el-amarnienne, traits qu'il serait vain de rechercher en puissance

(1) J. Boisselier, *Devatās et dvārapālas dans l'art khmèr* (à paraître).
(2) *BSEI*, t. XXV, 2 (1950), p. 166.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

en dehors de l'art du Bàyon, les caractéristiques communes sont nettement accusées et ont permis très tôt à M. Stern de définir le style du Bàyon. Il nous suffira donc de les rappeler ici brièvement.

Les figures masculines portent un *sampot* très court à une ancre antérieure et une ancre postérieure, sans drapé en poche. Le plissé sommairement indiqué par une gravure de traits parallèles, est bordé d'un perlage à la partie inférieure. Les figures féminines ont une jupe très simple, non échancrée, agrémentée d'un vaste pan triangulaire aux contours incurvés plaqué en avant; l'étoffe est décorée d'un semis de fleurettes gravées; seul le pan porte souvent un décor plus riche et plus compliqué. Statues masculines et féminines ont une ceinture décorée avec plaque-fermail carrée et des pendeloques folliformes l'ornent fréquemment. Colliers et diadèmes sont très rarement représentés, les statues de dvārapālas mises à part.

Si l'on recherche des modèles à ces types dans les bas-reliefs d'Aṅkor Vāt, il faut reconnaître que la parenté est bien ténue et se borne, à peu près, au tissu fleuri des images féminines et au perlage inférieur du *sampot* masculin. Si l'on remarque d'autre part que les statues d'hommes portent la chute en ancre et que les statues féminines ont un pan rapporté, on est conduit à rechercher l'évolution à partir du costume qui comporte ces éléments, le costume traditionnel dans les deux cas qui caractériserait le style d'Aṅkor Vāt. Mais encore est-il nécessaire de préciser les indications que fournit la fin de la période du Bàphūon.

La fin du style du Bàphūon et la transition vers le style d'Aṅkor Vāt.

Nous nous sommes attaché à montrer dans notre travail sur Bĕṅ Mālā que les figures féminines si connues d'Aṅkor Vāt avaient des modèles dès la fin du style du Bàphūon. La forme de transition au long pan latéral que montrent des levatās du Pràsàt Khnà Sèn Kèv et du Pràsàt Phās se retrouve sur quelques rares statues féminines, pour lesquelles la coque s'est considérablement allongée et se transforme en un pan oblique [1]. Certaines statues masculines portent de même, un costume échancré dont le côté droit s'est développé et rabattu en un bord arrondi, à l'imitation du costume que montrent les linteaux à scènes de la fin du style du Bàphūon [2]. Mais ces formes nouvelles qui continuent leur évolution dans le bas-relief restent en ronde-bosse des essais sans lendemain, peut-être en raison de la fragilité qu'auraient présentée les pans en se développant davantage.

A côté de ces essais de renouvellement du costume échancré, les tentatives intéressant le costume traditionnel comportent davantage d'enseignements, parce que c'est d'elles que découlera la statuaire du style d'Aṅkor Vāt et indirectement, celle du style du Bàyon.

Une image féminine du Mébŏn occidental [3] mérite une étude détaillée, car elle montre les caractéristiques de la statuaire traditionnelle à la fin du style du Bàphūon. Coiffée du diadème et du *mukuṭa* conique, vêtue de la jupe finement plissée à bord supérieur rabattu et arrondi, avec repli antérieur en « queue de poisson », elle présente plusieurs traits qui indiquent une contamination du costume échancré : la jupe remonte assez haut à la taille et le pan ondule légèrement, enfin la ceinture est rattachée par un double nœud coulant. D'autres particularités lui sont propres

---

[1] MAS, corps féminin B. 183 (Tuŏl Trapāṅ Prāḷ Trāṅ).

[2] Linteaux de Phĭmai (intérieur), de Snèṅ Ouest, etc., et MAS, Çiva B. 112 (Bàsàk).

[3] Dépôt archéologique d'Aṅkor, n° 3.745, reproduite dans M. Glaize, *Les Monuments du Groupe d'Aṅkor, Guide*, Saigon, 1944, fig. 6.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

et le modelé surtout, doit retenir l'attention. Le visage, rond encore, annonce les tendances qui s'épanouiront dans le style d'Aṅkor Vāt : la fossette du menton a disparu et les arcades sourcilières se trouvent réunies en une ligne sinueuse et saillante. Les pieds sont d'une exécution lourde et maladroite qui contraste avec la facture encore honnête de l'époque du Bàphūon, mais se remarque constamment dans la sculpture de la fin du XIe et de la première moitié du XIIe siècle. Tout souvenir de hanchement a disparu et le personnage est parfaitement hiératique.

C'est un stade d'évolution plus avancé qu'indiquent les devatās de l'avant-corps du Sanctuaire central de Vat Phu, affranchies du rappel du costume échancré et de l'esthétique du Bàphūon. Les dvārapālas qui leur sont associés montrent l'aspect du costume masculin dans le même moment. Nous avons décrit les uns et les autres dans notre étude de Bĕñ Mālā et avons donné les raisons qui nous amenaient à les considérer comme des prototypes de la statuaire d'Aṅkor Vāt. En fait, nous croyons que c'est ce costume traditionnel qui caractérise avec une évolution que nous essaierons de dégager, toute la statuaire dans la période qui s'étend de la fin du style du Bàphūon au milieu du XIIe siècle au moins.

Le problème de la statuaire du style d'Aṅkor Vāt et les inscriptions.

Nous sommes parvenu à préciser la statuaire de la période comprise entre l'époque du Bàphūon et celle du Bàyon, en étudiant les modifications du costume traditionnel. Indépendamment des indices et des présomptions diverses qui ont aiguillé nos recherches et dans le détail desquels il serait vain d'entrer, nous avons pressenti l'enchaînement et son sens par l'analyse de la parure qui nous a permis de reconnaître l'évolution du costume, avec la transformation du drapé en poche et des ancres pour les images masculines, celle du pan antérieur pour les images féminines. Ce n'est qu'après avoir établi ces différents points qui, ayant une valeur absolue, ne peuvent être soumis aux variations de jugement des observateurs, que nous avons cherché à déterminer les caractères du modelé et l'esthétique du style. Le style ainsi établi avec sa continuité et son évolution ne restait cependant qu'une hypothèse rendue d'ailleurs très vraisemblable par le nombre des caractères propres et par les divers recoupements auxquels nous avons pu nous livrer. Les inscriptions de Práḥ Vihār et du Phnoṃ Sandak vont permettre d'étayer nos conclusions de repères datés[1].

Ces deux inscriptions font allusion dans leur texte commun aux activités et aux fondations du brahmane Divākara; depuis le règne d'Udayādityavarman II jusqu'au règne du Sūryavarman II, avec pour date limite 1121 A. D. Parmi tous les sanctuaires énumérés, deux noms paraissent particulièrement intéressants, ce sont ceux de Campeçvara cité deux fois et dont le vocable a désigné entre autres sanctuaires, le Pràsàt Kok Pō comme le rappelle M. Cœdès, et celui d'Içvarapura qui n'est autre que Bantāy Srĕi.

Nous rencontrons des allusions à Campeçvara aux stances I, 19-21 : «Lorsque S. M. Çri Jayavarmadeva allait en pèlerinage aux temples et aux lieux saints... alla à K. I. Çri Campeçvara, le vénérable seigneur Guru Çri Divākarapaṇḍita fut invité à aller faire (des sacrifices?) dans tous les temples». Et aux stances III, 12-13 : «A K. I. Çri Campeçvara le vénérable seigneur Guru Çri Divākarapaṇḍita a acheté

(1) G. Cœdès et P. Dupont, *Les stèles de Sdok Kāk Thoṃ, Phnoṃ Sandak et Práḥ Vihār*, in *BEFEO* XLIII, p. 134 et suiv.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

une terre, installé un village, fondé un āçrama, placé des esclaves hommes et femmes, institué un service de fournitures, suivant la liste gravée sur la stèle». Le premier texte, malheureusement lacunaire, se rapporte au règne de Jayavarman VI et semblerait correspondre à la date de 1096 A. D. donnée par l'inscription du piédroit IV du sanctuaire B[1]. La seconde se rapporte au règne de Sūryavarman II et doit d'après le contexte, faire état de faits qui se seraient déroulés entre 1116 et 1119 A. D. Encore que l'identification au Prasàt Kok Pō reste quelque peu hypothétique, puisque ainsi que nous l'avons souligné, plusieurs sanctuaires furent désignés du nom de Campeçvara, nous devons signaler que lors des travaux de dégagement, parmi des dvārapālas appartenant manifestement à trois époques différentes, deux furent trouvés qui, quoique très mutilés et corrodés, s'apparentent assez nettement aux dvārapālas de Bantāy Samrè et de Bĕñ Mālā. En 1950 enfin, au cours d'une visite que nous fîmes du monument, une statue féminine fut découverte coiffée du diadème associé au haut *mukuṭa* conique et parée d'un collier pectoral à pendeloques folliformes ainsi que de bracelets hauts et d'anneaux de chevilles. Le costume est la jupe plissée à bord rabattu et pan vertical simplement plissé lui aussi (pl. XII, 1). Ces statues, que notre étude tend à ranger dans le style d'Aṅkor Vāt, ont donc chance d'appartenir à la période comprise entre 1096 et 1119 A. D.

Il faut reconnaître cependant que les fondations sont nombreuses au Prasàt Kok Pō et qu'elles s'échelonnent, à la lecture des inscriptions des piédroits, sur plusieurs siècles. Malgré la vraisemblance de notre attribution, il se pourrait encore que les statues considérées se rapportent à l'une des fondations antérieures aux activités de Divākara.

Les stances qui se rapportent à Bantāy Srĕi paraissent fournir des indications plus solides, elles sont d'ailleurs beaucoup plus explicites :

«A K. I. Içvarapura, œuvre du seigneur Vraḥ Guru du règne de S. M. Paramavīraloka, que S. M. Sūryavarmadeva a donné de nouveau au vénérable seigneur Guru Çri Divākarapaṇḍita, tous les terrains et esclaves du temple que le respectable avait vendus pour payer d'autres..., le vénérable seigneur Guru Çri Divākarapaṇḍita les a tous rachetés, et il a restauré le temple et le culte śivaïte de ce temple, comme au temps du seigneur Vraḥ Guru» (st. B, 13-16). De la lecture du contexte, il semble ressortir que la donation de Sūryavarman II fut faite entre les années 1116 et 1119. Or, il ne s'agit pas que d'une restauration du culte et le lapicide insiste sur le fait que Divākara «a restauré le temple» en même temps.

Il était tentant de rechercher les traces de son œuvre dans la statuaire de Bantāy Srĕi. Celle-ci se divise, en dehors de la statuaire ornementale proprement dite, en trois groupes nettement distincts. Un premier groupe représenté par le Śiva tenant Ūma sur son genou du Musée Albert Sarraut et le petit Viṣṇu du même Musée[2], appartient sans conteste à l'art de la seconde moitié du xe siècle. Un deuxième groupe ne comprend que quelques pièces plutôt frustes de basse époque. Le troisième dans lequel figurent deux dvārapālas et deux triades, paraît constituer un ensemble homogène que nous pouvons considérer avec une quasi-certitude, comme correspondant à la restauration de Divākara. Ce groupe pourrait donc être daté approximativement, entre 1116 et 1119 A. D. Il fournirait ainsi, un point de repère précieux, aussi en donnerons-nous une description détaillée.

Les dvārapālas proviennent de la deuxième enceinte, l'un l'«asura», est au Musée

---

[1] G. Cœdès et P. Dupont, *Les inscriptions du Prasàt Kŭk Pō*, in *BEFEO*, XXXVII, 2, p. 413.
[2] MAS, Viṣṇu B. 265, *in* G. Groslier, *AA*, XVI, pl. XXVIII, 2.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Albert Sarraut (pl. XII, 2), l'autre est au Dépôt archéologique d'Aṅkor. Les deux triades, découvertes au Nord du Gopura III Est, sont au même dépôt[1].

Les deux dvārapālas ne diffèrent que par les traits du visage et par la coiffure. Leurs costumes sont identiques. A un examen rapide, ceux-ci semblent fort proches du costume traditionnel de la seconde moitié du xe siècle et rappellent celui du Viṣṇu du Sanctuaire Nord. C'est le même *sampot* sans bord rabattu avec la double chute en ancre, mais le plissé est beaucoup plus fin et le drapé en poche est devenu complètement mécanique. La forme des ancres surtout s'est beaucoup modifiée. Elles prennent des contours arrondis qui les caractériseront jusqu'à la fin du style du Bàyon, et sont constituées d'une étoffe régulièrement plissée qui n'a plus aucun rapport avec le plissé plus ou moins naturaliste des époques antérieures. L'ancre inversée qui forme la partie supérieure de la chute obéit à une stylisation analogue, de même que l'attache postérieure de la queue du *sampot*. La ceinture enfin, qui ne possède plus qu'une seule extrémité libre, est richement ornée de motifs en losanges limités par des galons perlés.

Le dvārapāla terrible porte une courte barbe et des moustaches hérissées. Une ride très particulière entre les arcades sourcilières saillantes, une exophtalmie assez prononcée et le nez épaté constituent un souvenir très évolué de la tradition « terrible » illustrée par l'« asura » de Kòḥ Ker[2]. La coiffure est formée d'une sorte de diadème à deux rangs de mèches saillantes avec large couvre-nuque de boucles géométriques, elle est surmontée d'un *mukuṭa* de forme très particulière et qui semble ne pas avoir fait école. Le dvārapāla bienveillant montre une physionomie plus douce, il est coiffé du diadème classique et d'un chignon tronconique aux tresses stylisées s'évasant à la partie supérieure. Ces deux figures, si l'on fait abstraction du *mukuṭa* particulier au dvārapāla terrible sont en tous points semblables aux dvārapālas en bas-relief de l'avant-corps du Sanctuaire central de Vat Phu. Si ces derniers portent un large nœud papillon à l'attache postérieure de la ceinture, nous ne pouvons faire état de cette différence, car la représentation de ces formes compliquées est toujours autorisée dans le bas-relief et interdite à la statuaire proprement dite. Nous avons été conduit à dater l'avant-corps de Vat Phu des dernières années du xie siècle[3]. Comme le bas-relief est généralement en avance du point de vue de l'évolution sur la ronde-bosse, l'attribution des dvārapālas de Bantāy Srĕi aux années 1116-1119 paraît très vraisemblable.

Les triades présentent deux aspects différents du costume masculin et féminin. L'une de ces triades qui comprend une statue masculine encadrée de deux statues féminines, montre pour la première, un *sampot* analogue à celui que nous avons décrit pour les dvārapālas, mais dans lequel le drapé en poche est plus irrationnel encore. Les secondes ont une jupe qui évoque le vêtement échancré du style de Bàphūon par la présence de la coque latérale, du repli antérieur et de la ceinture à double nœud coulant, mais le bord supérieur est devenu rectiligne et rappelle celui du vêtement traditionnel. On peut considérer cette jupe comme un essai d'adaptation du costume échancré à la forme traditionnelle ou comme le résultat d'une contamination des deux types.

L'autre triade, deux figures masculines et une figure féminine, montre des costumes qui semblent nettement différents, puisqu'ils comportent tous un bord supérieur rabattu. Le *sampot* masculin a perdu le drapé en poche mais conserve la double ancre plus simplifiée encore que pour l'autre triade. Le bord supérieur

---

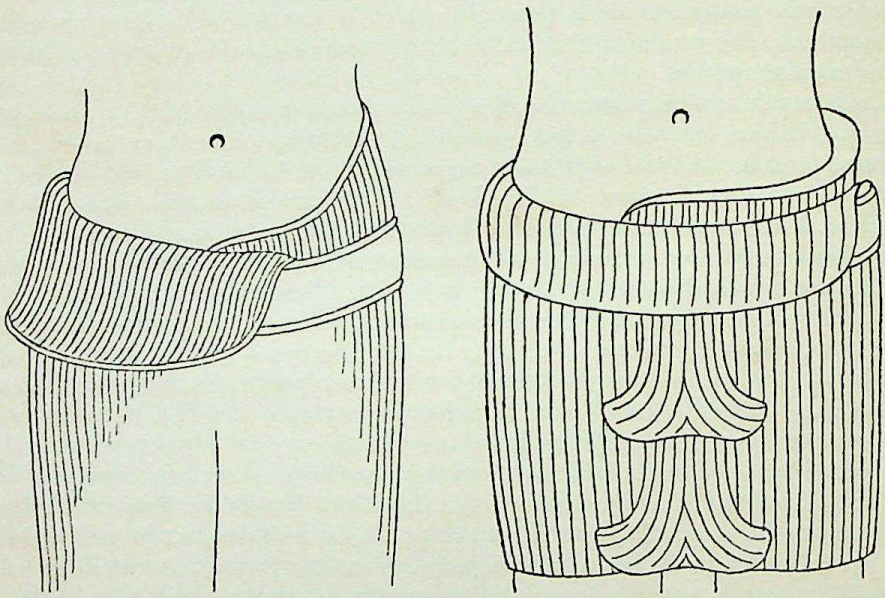
(1) Dépôt archéologique d'Aṅkor, in *BEFEO*, XXXVI, pl. XLV, A et B.
(2) MAS, tête B. 40, *in* G. Groslier, *op. cit.*, pl. XXXII, 1.
(3) Voir *supra* : *Bèn Mālā et la chronologie des monuments du style d'Aṅkor Vāt.*

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

comporte une partie droite arrêtée à mi-corps et glissant derrière le bord rabattu (fig. 23, *b*).

Cette forme paraît d'autant plus singulière que la statue féminine voisine présente, dépassant au-dessus du bord rabattu, une bande continue qui fait le tour de la taille. Nous croyons pouvoir l'expliquer comme une adaptation à la forme traditionnelle du vêtement échancré à bord rabattu de la fin du style du Bàphūon (fig. 23, *a*). La statue féminine porte le bord rabattu et un pan antérieur rapporté dont la partie inférieure s'enrichit d'une bande décorée.

L'unité entre les deux triades est attestée par la composition des diadèmes, la forme des chignons et leur dessin, ainsi que la forme du *mukuṭa* conique. Elle est aussi démontrée par le modelé des figures : même hiératisme, jambes maladroitement



a *b*

Fig. 23. — Vêtement : *a*. Fin du style de Bàphūon.
b. style d'Aṅkor Vàt.

traitées, pieds de facture à peine médiocre. Les visages sont larges, l'arête du nez est assez marquée et les arcades sourcilières sont tranchantes. Les yeux aux paupières gravées d'un double contour sont légèrement saillants, les prunelles sont indiquées au trait. Les lèvres comportent un liseré en relief que double une fine moustache pour les têtes masculines, la lèvre inférieure est épaisse et d'un dessin très ferme. Tous ces traits, fort différents de l'esthétique du style du Bàphūon n'ont pas davantage de rapports avec les époques antérieures.

Nous pensons donc que l'ensemble des huit figures de Bantāy Srĕi peut caractériser la statuaire du style d'Aṅkor Vàt, vers la fin du premier quart du XIIe siècle. Celle-ci apparaît comme marquée par une série de tentatives de renouvellement du costume « traditionnel » influencé à la fois par le drapé ancien et par les aspects nés des transformations apportées au costume « échancré » vers la fin du style du Bàphūon, et caractérisée par le détail des éléments de la parure et une esthétique très particulière qui est commune au bas-relief et à la ronde-bosse et qui est franchement opposée aux tendances du style du Bàphūon, comme à celles de l'époque du Bàyon.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

La statuaire du style d'Aṅkor Vàt.

Les caractéristiques de la statuaire que nous croyons pouvoir considérer comme datée se trouvant établies, nous allons tenter de définir les différents aspects de cette statuaire à la fois complexe et homogène. Nous étudierons successivement le costume, élément en continuelle évolution, et la parure qui indique avec le modelé la continuité du style.

Le costume. — Au contraire des personnages des bas-reliefs qui portent fréquemment un costume fait d'une étoffe fleurie, la ronde-bosse n'emploie dans le style d'Aṅkor Vàt qu'un tissu plissé pour toutes les statues, qu'elles soient masculines ou féminines. Le plissé est d'ailleurs conservé pour l'immense majorité des figures masculines du style du Bàyon. Il est à noter qu'il est rendu à l'époque d'Aṅkor Vàt de manières assez différentes, tantôt fin, mais rarement autant qu'à l'époque du Bàphūon, tantôt assez large et d'aspect parfois tuyauté, tantôt encore très simplifié et presque semblable à ce qu'il deviendra dans l'art du Bàyon. Ces différents traitements ne paraissent d'ailleurs pas fournir d'indications chronologiques, car si le plissé simplement gravé finit par être le seul représenté à l'époque du Bàyon, il apparaît assez tôt et coexiste avec les autres aspects, comme nous l'avons vu pour les statues de Bantāy Srĕi.

Dans les costumes masculins et plus exceptionnellement dans les costumes féminins, il s'accompagne parfois d'une bande perlée à la lisière inférieure, bande qui peut même s'agrémenter de petits motifs folliformes à Bantāy Samrè. Ce perlage qui sera presque constant dans le style du Bàyon, n'apparaît qu'avec le style d'Aṅkor Vàt. Il existe déjà, notons-le, aux *sampot* des dvārapālas de Vat Phu.

Le costume masculin. — Le costume masculin est un *sampot* traditionnel dont la forme est en constante évolution et qui présente souvent plusieurs aspects distincts dans le même temps. Contrairement à ce qui se passe à l'époque du Bàyon, il est toujours assez long et recouvre au moins les cuisses aux deux-tiers. Nous en étudierons successivement les différentes parties : drapé en poche, chute en ancre et attache postérieure, bord supérieur.

Le drapé en poche. — Nous avons vu par les exemples de Bantāy Srĕi qu'il n'était pas toujours représenté ou que lorsqu'il était maintenu, ce n'était que sous une forme très stylisée.

Les drapés en poche sont exprimés de deux manières très différentes, mais toujours bien distinctes des aspects qu'ils prenaient dans les formes anciennes du costume traditionnel. Une contamination du drapé en poche particulier au costume échancré, est probable dans les deux cas.

Le drapé en poche dont la simplification progressive a été soulignée pour la première fois par M. Stern, montre toujours antérieurement à l'époque d'Aṅkor Vàt, le souvenir plus ou moins conventionnel de la poche proprement dite. Celle-ci est rappelée par l'inflexion du tissu au-dessus de la ceinture et par la forme en anse très large de la première courbe du drapé (fig. 24, *a* : Práḥ Kō; fig. 24, *b* : Bàkhĕṅ).

Avec le style d'Aṅkor Vàt, l'anse large qui n'existe pas dans le costume échancré est toujours supprimée et se trouve remplacée par une courbe aplatie analogue aux autres courbes. Le drapé prend ainsi un aspect purement mécanique, bien différent des aspects anciens. Chaque courbe est en plus, bordée d'un liseré en relief qui

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

n'était que très rarement représenté auparavant. L'inflexion du tissu au-dessus de la ceinture n'apparaît que de manière tout à fait exceptionnelle. Nous ne le connaissons qu'une seule fois, dans un costume hybride alliant un costume échancré

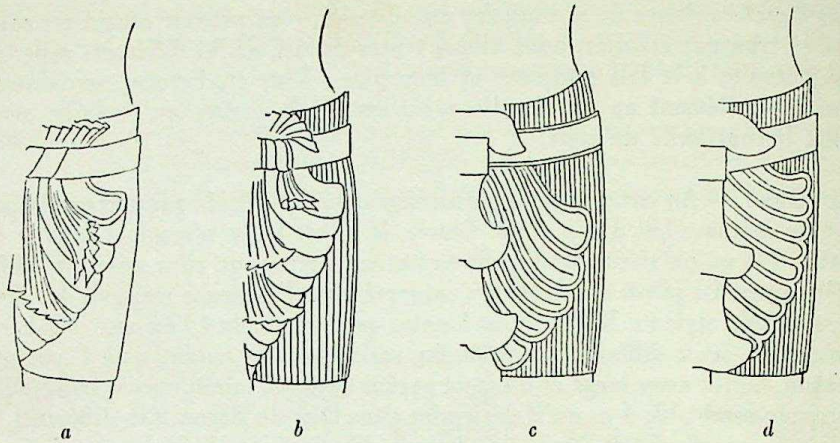


Fig. 24. — Drapé en poche : *a*. Práḥ Kō; *b*. Bàkhèṅ; *c*. Type hybride; *d*. Dvārapālas de Bantāy Srĕi.

à peine évolué aux ancres du costume traditionnel (fig. 24, *c*)[1]. Sur toutes les autres statues, le drapé en poche n'est plus qu'une bande stylisée plaquée sur la cuisse gauche du personnage (fig. 24, *d* : dvārapālas de Bantāy Srĕi).

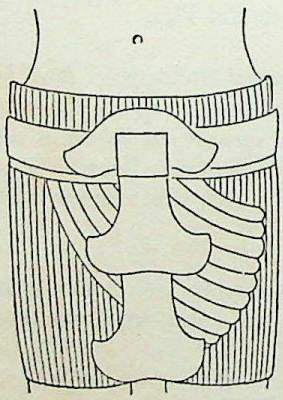


Fig. 25. — Drapé en poche : dvārapālas de Bantāy Samrè et de Bĕṅ Mālā.

La seconde forme de drapé en poche est beaucoup plus caractéristique encore, car commençant vers la pointe de la hanche droite, il se continue en courbes parallèles sur la cuisse gauche. Ce drapé traité dans le même esprit que celui précédemment décrit, ne semble avoir eu qu'une durée assez courte. Il n'existe pas encore aux figures en bas-relief de Vat Phu non plus qu'aux dvārapālas de Bantāy Srĕi, mais nous le rencontrons aux dvārapālas de Bantāy Samrè et de Bĕṅ Mālā (fig. 25), alors qu'il a déjà disparu des bas-reliefs de Thommanon que nous avons été conduit à considérer comme presque contemporains.

Nous le croyons inspiré de certaines formes du costume échancré où le passage d'une cuisse sur l'autre est déjà indiqué.

Les costumes sans drapé en poche sont fréquents. Comme c'est l'aspect qui s'imposera dans le style du Bàyon, on serait tenté de considérer que son absence caractérise la période la plus tardive du style. Il n'en est rien, les triades de Bantāy Srĕi nous ont montré que sa disparition n'était d'abord que sporadique, et il convient encore de souligner qu'il n'est pas toujours figuré aux époques antérieures. Il est absent sur les costumes des tympans à scènes de Bantāy Srĕi, comme sur celui

[1] MAS, B. 233 (Pràsàt Tà Kèv).

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

de certaines figures de Kòḥ Ker. La ronde-bosse nous en fournit même des exemples qui ne sauraient être postérieurs aux dernières années du IXe siècle, caractérisés par une chute en ancre et des pans de ceinture très développés; ils sont le résultat de l'évolution de drapés apparus presque dès les origines de la statuaire khmère. Les costumes «échancré» et «traditionnel», avec ou sans bord rabattu, avec ou sans drapé en poche, sont en réalité des formes de toujours qui se supplantent périodiquement, sans interrompre leur évolution [1].

Les chutes en ancre. — Les chutes en ancre du style d'Aṅkor Vàt se distinguent nettement par leur aspect de celles des styles précédents. Nous étudierons successivement les chutes antérieures et postérieure, car la seconde comme les premières fournit d'utiles indications.

La chute antérieure est toujours formée de deux ancres [2]. Sa forme est devenue purement conventionnelle. Constituée d'une étoffe à plis réguliers, elle n'est plus que

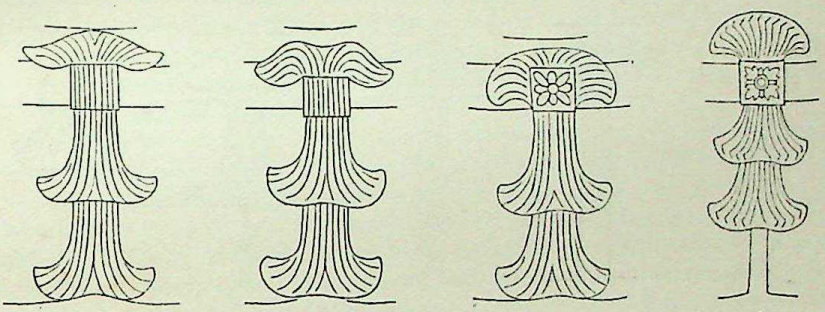


Fig. 26. — *a*. Viṣṇu de Bantāy Srĕi; *b*. Dvārapālas de Bantāy Srĕi; *c*. Dvārapālas de Bĕṅ Mālā; *d*. Torse d'Aṅkor Vàt.

le lointain souvenir du groupe de plis ancien. Les ancres elles-mêmes ont suivi une transformation parallèle et s'arrondissent, leur bord inférieur devenant souvent une sinusoïde très aplatie ou plus rarement une accolade. L'aspect de la partie supérieure de la chute est plus important encore; l'ancre inversée qui la constitue prend généralement la forme d'un chapeau de gendarme très allongé et plus rarement une forme en éventail. La première, plus proche des modèles antérieurs, paraît la plus ancienne, tandis que la seconde la remplace insensiblement, l'éventail diminuant sans cesse jusqu'à n'être plus dans le style du Bàyon, qu'un petit rebord dépassant à peine au-dessus de la ceinture.

En même temps que la forme évolue, la position de l'élément se modifie. D'abord placé au-dessus de la ceinture (fig. 26, *a* : Viṣṇu de Bantāy Srĕi) comme dans les drapés les plus anciens, il empiète peu à peu sur la ceinture elle-même, d'une manière assez illogique (fig. 26, *b* : dvārapālas de Bantāy Srĕi), puis la recouvre complètement en s'ornant en son centre d'une plaque décorée (fig. 26, *c* : dvārapālas de Bĕṅ Mālā); il remonte enfin, beaucoup plus petit, au-dessus de la ceinture, et la

---

(1) Nous ne pouvons nous étendre sur ce problème qui dépasserait le cadre de la présente étude. Nous traitons des origines des aspects parallèles du drapé dans *La statuaire khmère...* (à paraître).

(2) Nous ne connaissons qu'un exemple d'ancre triple : c'est le Viṣṇu n° 4.450 du Dépôt archéol. d'Aṅkor, provenant du Pr. Trapāṅ Totuṅ Thŏày, décrit plus bas.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

plaque décorée devient le fermail de la ceinture (fig. 26, *d* : torse n° 1797 B, Galerie II Nord d'Aṅkor Văt).

Une autre indication est fournie par la longueur de la chute. Plus courte que le *sampot* antérieurement au style d'Aṅkor Văt, elle devient aussi longue que celui-ci pendant la plus grande partie du style et ce n'est que vers la fin qu'elle raccourcit de nouveau dans de notables proportions (pl. XIII, 1. Torse masculin d'Aṅkor Văt, n° 1797 B). Aucune confusion n'est permise entre ce dernier aspect et les aspects antérieurs; la forme et le dessin des différentes parties de l'ancre, comme la présence de la plaque décorée sur la ceinture suffisent à l'identifier sans hésitation.

L'attache postérieure de la queue du *sampot* suit une évolution comparable à celle de la chute en ancres. Le nœud papillon qui accompagnait le *sampot* échancré du Bàphūon est abandonné par la ronde-bosse, mais se maintient pour les dvārapālas en bas-reliefs qui le conservent plein d'ampleur, les ailes dépassant les hanches du personnage. De semblables détails étaient évidemment irréalisables dans la

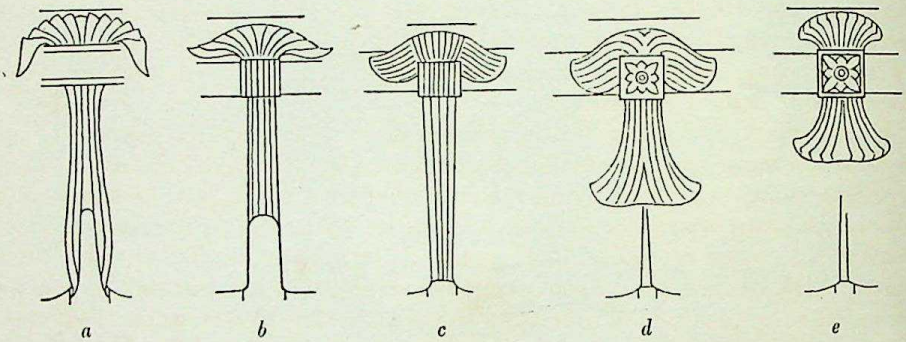


Fig. 27. — Attache postérieure du *sampot* : *a*. Bàkhèn; *b*. Bantāy Srĕi; *c*. Dvārapālas de Bantāy Srĕi; *d*. Bantāy Samrè; *e*. Aṅkor Văt.

statuaire; aussi l'attache se transforme-t-elle en partant du dessin ancien. Comme cette évolution n'a jamais été décrite à notre connaissance, nous la résumerons ici rapidement.

Jusqu'au milieu du xe siècle, la queue du *sampot* remontant entre les jambes, est simplement maintenue par la ceinture et son extrémité s'élargit à l'imitation de la partie supérieure de la chute en ancres (fig. 27, *a* : Bàkhèn). A Bantāy Srĕi son aspect reste le même, mais la queue s'enroule sur la ceinture (fig. 27, *b*). Pendant le style d'Aṅkor Văt, la partie supérieure suit les mêmes transformations que la chute en ancres : ses contours s'arrondissent et elle recouvre progressivement la ceinture (fig. 27, *c* : dvārapāla de Bantāy Srĕi). Une plaque ornée remplace la partie passant sur la ceinture et l'ancienne forme devient un véritable nœud décorant la ceinture (fig. 27, *d* : Bantāy Samrè, personnage assis à l'indienne, *in situ*). Cette attache devient finalement une ancre simple, analogue par son dessin à la double ancre antérieure (fig. 27, *e* : Aṅkor Văt, Galerie II Nord, torse n° 1797 B et pl. XIII, 2 : dvārapāla du Phnoṃ Kròṃ). C'est ce dernier aspect qui se maintiendra dans le style du Bàyon.

Le bord supérieur. — Le bord supérieur fournit moins d'indications que les autres parties du costume, parce que ses différentes formes, rabattu sur la ceinture ou droit, sont avec une densité variable suivant les époques, celles que nous rencontrons dès l'adoption du costume plissé.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Le bord rabattu prend cependant une forme nouvelle que nous avons notée plus haut. De demi-ovalaire qu'il était, il devient rectangulaire avec une base presque rectiligne; il est aussi plus large que par le passé et s'étend de la pointe d'une hanche à l'autre. Le plissé enfin est exprimé par des traits verticaux, alors qu'il est toujours en S très allongés aux époques plus anciennes. Rappelons encore que ce bord rabattu se combine parfois à un bord droit s'arrêtant à mi-corps que nous avons décrit à Bantāy Srĕi (fig. 23, *b*). Cette dernière forme paraît la plus caractéristique du style, malgré sa rareté relative, car nous ne la retrouvons jamais en dehors de l'époque d'Aṅkor Văt.

Le *sampot* sans bord rabattu ne fournit pas d'indications par lui-même, si l'on fait abstraction des autres éléments tels que les ancres ou le drapé en poche.

Le costume féminin. — Le costume féminin du style d'Aṅkor Văt est constitué d'une jupe plissée dont le rebord supérieur peut être droit ou rabattu, mais n'est jamais échancré dans la ronde-bosse. Ce vêtement comporte presque toujours un pan antérieur rapporté. Le pan formé du bord de la jupe replié est exceptionnel, mais se retrouve sporadiquement jusqu'à la formation du style du Bàyon, avec un aspect et dans un ensemble qui ne permettent pas d'hésitations quant à la place qu'il faut lui attribuer dans la chronologie.

La jupe du style d'Aṅkor Văt est presque droite, s'évasant très peu vers le bas et beaucoup moins que dans les formes plus anciennes. Son bord inférieur, d'abord rectiligne comme aux époques antérieures, s'infléchit peu à peu. Cette inflexion s'accuse en même temps que s'affirme le drapé en « portefeuille » qui restera le seul employé à l'époque du Bàyon. Conséquence de cette évolution, le bord libre de la jupe d'abord masqué par le pan rapporté, est précisé d'une manière de plus en plus nette et lorsque le bord inférieur s'orne d'un perlage plus ou moins compliqué, le même décor se continue sur la partie verticale du tissu (pl. XIV : Musée Louis Finot, n° D 311-57). Le même détail se retrouve presque toujours dans le style du Bàyon, mais le bord inférieur redevient alors généralement rectiligne.

Comme nous l'avons fait pour le costume masculin, nous étudierons successivement les pièces essentielles de la jupe : pan antérieur et bord supérieur.

Le pan antérieur. — C'est l'élément caractéristique de la jupe du style d'Aṅkor Văt. Comme la chute en ancre du costume masculin, c'est un détail de costume inspiré de modèles anciens; issu d'une forme particulière du drapé, il devient un élément rapporté. Mais, alors que le prototype des chutes en ancre se rencontre dans le costume traditionnel, celui du pan rapporté terminé en « queue de poisson » est fourni par le costume échancré. La jupe de cette période est ainsi, en réalité un type nouveau-né de la contamination du type échancré qui fournit la silhouette du pan antérieur et du type traditionnel donnant la forme du bord supérieur.

Nous avons déjà remarqué que le pan constitué d'un repli dont la partie inférieure s'élargit en « queue de poisson » du style du Bàphūon se rencontrait encore dans le style d'Aṅkor Văt, à Bantāy Srĕi notamment, mais nous avons vu aussi qu'il était associé à la forme traditionnelle. En fait, les détails caractéristiques sont toujours suffisamment nombreux pour que des hésitations, quant à la datation, ne soient guère permises.

La pièce rapportée qui remplace le repli est d'abord assez timidement caractérisée et seul l'examen attentif de la direction des plis permet de l'identifier (pl. XII, 1 : Prèsàt Kok Pō). Très vite, son indépendance s'affirme avec plus de netteté. La direction oblique de la partie inférieure se désolidarise de la direction donnée par le bord libre de la jupe. La « queue de poisson » s'élargit et se déforme et son bord

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

inférieur s'agrémente d'une bande ornée qui prend de plus en plus d'importance avec un décor absolument indépendant de celui du bord de la jupe. L'aboutissement de cette surcharge progressive du pan rapporté paraît marqué par la statue D 3 11-57 du Musée Louis Finot dont le pan orné d'un large et lourd galon s'encadre d'un double liseré et porte des plis obliques, au lieu des plis verticaux habituels (pl. XIV).

Parallèlement sans doute à cette transformation par surcharge d'ornements qu'on remarque encore sur de nombreux pans du style du Bàyon, s'opère une autre transformation qui atteint la forme même du pan et l'achemine vers un aspect particulier à l'époque du Bàyon. Cette évolution est déjà sensible avec les devatās de Thommanon.

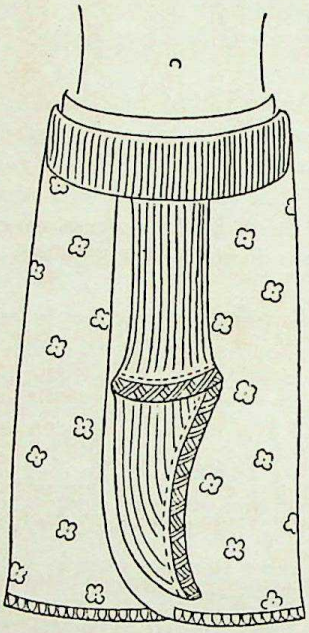


Fig. 28. — Pan antérieur : Tà Kèv.

Une curieuse forme de transition vaut d'être signalée, c'est celle que montre une statue provenant de la première enceinte de Tà Kèv [1] : elle allie dans un ensemble assez inattendu, le bord rabattu et le pan plissé très évolué à une jupe fleurie (fig. 28).

Le bord supérieur. — Comme le bord du *sampot*, le bord de la jupe est droit ou pourvu d'un bord rabattu. Les deux formes ont coexisté longtemps, puisque nous venons de constater que le bord rabattu pouvait être noté encore en pleine transition vers le style du Bàyon. C'est cependant la forme droite qui s'imposera finalement dans cette période.

Le bord rabattu du costume féminin est analogue à celui dont s'orne le *sampot* et se compose de la même façon. Par contre, il s'orne aussi, assez exceptionnellement il est vrai, d'une bordure décorée analogue à celle du bas de la jupe (pl. XIV). Il est à remarquer que le bord en corolle, pourtournant et à larges plis, fréquent dans les bas-reliefs, n'est jamais représenté dans la ronde-bosse.

La parure. — Le seul élément constant de la parure est la ceinture. Le diadème et le *mukuṭa*, les colliers, bracelets, anneaux et pendants d'oreilles ne sont que des éléments occasionnels dans la statuaire khmère de tous temps. Il faut pourtant noter que le style d'Aṅkor Vāt, peut-être par réaction contre la tendance du style du Bàphūon, généralise l'emploi du diadème dans la ronde-bosse et le combine même à des coiffures de cheveux qui jusqu'alors n'avaient jamais été associées au port des bijoux. Seules, en semblent dépourvues certaines images du Buddha.

Le style d'Aṅkor Vāt, que ce soit dans la ronde-bosse ou dans le bas-relief, est celui qui paraît avoir fait l'emploi le plus large de la parure orfévrie. Si le style du Bàyon développe encore les colliers et les bracelets pour certaines figures, le nombre des personnages parés est beaucoup plus restreint et les bijoux sont grossièrement gravés ou même supprimés pour les statues des divinités, à quelque religion qu'elles appartiennent.

---

[1] Dépôt archéol. d'Aṅkor, n° 144.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

La ceinture. — La ceinture est autant un élément du costume que de la parure, mais elle s'enrichit tant à l'époque d'Aṅkor Văt qu'elle devient un véritable bijou.

Constante par nécessité pour les figures masculines et féminines, elle avait été le plus souvent traitée avec beaucoup de sobriété dans les styles antérieurs. Des pendeloques en forme de fleurons à longue hampe l'avaient enrichie parfois et dès le style du Bàphūon, mais, d'une façon générale, la ceinture n'est orfévrie ou agrémentée de pendeloques que dans le bas-relief. La ceinture du style du Bàphūon est particulièrement simple, mais pour les grandes figures en bas-reliefs du Bàphūon par exemple, elle s'orne de motifs en ovales aplatis, limités souvent par des bandes ou perlages et porte des pendeloques. Nous retrouvons cette ceinture avec ou sans pendeloques, sur des statues qui paraissent appartenir à la fin du style. Elle est toujours caractérisée par une fermeture en double nœud coulant pour les images féminines et par un seul pan pour la plupart des images masculines.

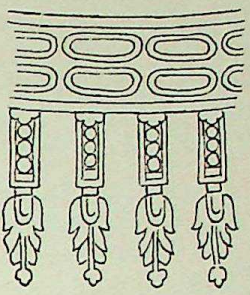


Fig. 29. — Pendeloques de ceinture pédonculées.

Les pendeloques se présentent sous l'aspect de riches follioles assez proches de ceux des colonnettes, et sont toujours pédonculées (fig. 29). Ce pédoncule, constitué de quelques éléments de chaînette, disparaît avec la fin du style, on ne le retrouve plus à l'époque d'Aṅkor Văt. Ce sont des pendeloques de ce type que porte la ceinture du grand Viṣṇu couché en bronze du Mébòn occidental.

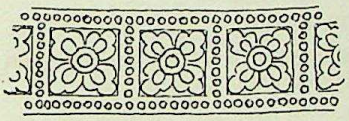


Fig. 30. — Type de ceinture à plaques carrées.

Un autre type de ceinture, décoré de plaques carrées, apparaît vers l'extrême fin du style du Bàphūon, mais reste associé à la fermeture en double nœud coulant (fig. 30, Musée Albert Sarraut. Statue féminine B 189).

Ces deux décors se continuent à l'époque d'Aṅkor Văt, mais ils ne comportent plus la fermeture en nœuds coulants, ni les pendeloques pédonculées. A partir d'Aṅkor Văt, les ceintures sont toujours orfévries.

La ceinture masculine décorée du motif en ovales aplatis, qui paraît le plus ancien, mais se maintient assez longtemps, est parfois serrée par le système d'attache à deux pans caractéristiques du costume traditionnel (fig. 31, Musée Albert Sarraut. Statue B 232, Vat Khnàt), mais les deux pans sont exceptionnels et le plus souvent ne subsiste qu'un seul pan, emprunté au style du Bàphūon, décoré comme la ceinture elle-même et reporté à droite.

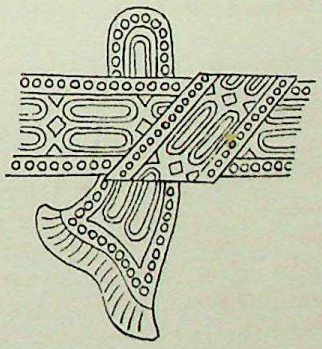


Fig. 31. — Attache de ceinture.

D'autres ceintures de même décor, masculines ou féminines, comportent une plaque fermail carrée; plus rarement, elles n'ont aucun système de serrage ou de fermeture visible. Elles s'ornent enfin de très petites pendeloques sur d'assez nombreux exemples (fig. 32 : dvārapāla de Bantāy Samrè).

Un autre type de décor, issu du modèle de la figure 30, paraît de plus en plus

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

fréquent et reste pratiquement le seul utilisé dans la statuaire du Bàyon. Il s'allie généralement à une plaque-fermail carrée, exceptionnellement losangée, qui détient

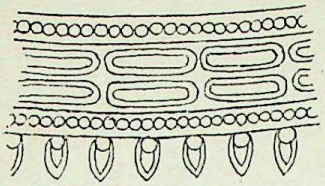


Fig. 32.
Pendeloques courtes de ceinture.

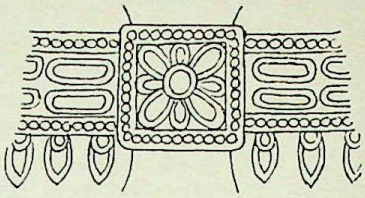


Fig. 33. — Plaque-fermail carrée.

autant un rôle décoratif qu'une fonction de fixation, puisque nous la retrouvons sur les statues masculines accompagnant également l'attache postérieure du *sampot*. Le motif en plaque carrée (fig. 33 : dvārapāla de Bantāy Samrè) se maintient dans le style du Bàyon, tandis que le motif en losange (pl. XIII, 2), qu'on remarque aux devatās du Sanctuaire central de Bàkoṅ, disparaît vers la période de transition.

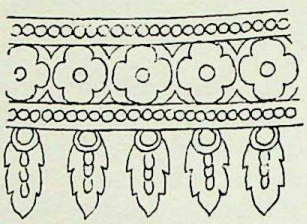


Fig. 34.
Décor de ceinture à fleurs jointives.

Deux types de décor sont plus exceptionnels. Tous deux semblent influencés par la bande médiane du diadème. L'un, fait de losanges et demi-losanges alternés, orne les ceintures des dvārapālas de Bantāy Srĕi et nous n'en connaissons que peu d'exemples. L'autre, constitué de fleurs de face jointives (fig. 34, Musée Albert Sarraut. Statue féminine B 323) ou séparées (même Musée, Śiva, Viṣṇu, Lakṣmi du Tà-Prohṃ de Bàti, B 199, 200 et 201), n'apparaît que pour les statues coiffées d'un diadème orné de rosaces. Il ne se développe que vers la fin du style, mais se rencontre assez souvent à l'époque du Bàyon.

Le diadème et la coiffure. — A la suite du présent travail, la définition du diadème que nous avions été amené à donner pour le style d'Aṅkor Văt, dans notre étude de « l'évolution du diadème dans la statuaire khmère » [1], reste exacte dans ses grandes lignes quant au sens de l'évolution, mais la fréquence des divers types n'est pas celle que nous avions supposée. Notre erreur tient au fait, qu'influencé par les travaux antérieurs, nous avions attribué la plupart des statues vêtues du costume traditionnel à la période des Khlāṅ et du Bàphūon. L'étude du style d'Aṅkor Văt nous amène au contraire à les rajeunir dans leur immense majorité et à les reporter à ce style. Nous arrivons ainsi, aux constatations suivantes :

Le diadème particulier au style d'Aṅkor Văt est un diadème de forme traditionnelle à liens d'attache composé d'une bande lisse, d'une bande à pétales de lotus, d'une bande à perlage, d'un bandeau décoré de losages et de demi-losanges alternés, d'une seconde bande à perlage et d'un couronnement de feuilles jointives et étroites. C'es , en somme, l'aspect du diadème apparu dès le style de Bantāy Srĕi, mais nous

[1] *BSEI*, t. XXV, 2 (1950), p. 160 et suiv.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

verrons que l'allure du *mukuṭa* ou du chignon auquel il est associé empêche toute confusion entre les deux périodes.

Par ailleurs, la composition de ce diadème est moins rigoureusement fixée que dans les styles antérieurs. On assiste à une multiplication des bandes secondaires ou au contraire à leur simplification. Des fleurons en applique, que nous avons déjà notés pour les devatās de Bĕñ Mālā, l'enrichissent parfois, sur l'axe et au-dessus des oreilles.

Le diadème «couronne», sans liens d'attache, mais de même décor, est moins fréquent que nous l'avions cru tout d'abord. Quant au diadème «couronne», infléchi et portant une bande médiane ornée de fleurs de face, il n'apparaît guère qu'avec les statues faisant transition vers le style du Bàyon.

Le diadème du style d'Aṅkor Vàt marque ainsi un retard assez considérable sur les formes représentées dans le bas-relief. Ce retard tient sans doute au fait que par suite de l'extrême complication à laquelle parvient le costume échancré pendant la même période, la ronde-bosse se désolidarise du bas-relief et continue une évolution propre, moins rapide et plus traditionaliste.

Si le diadème ne permet pas de recueillir des indications précises pour la détermination du style, il est heureusement associé à une coiffure beaucoup plus caractéristique. La chevelure traitée en fines tresses parallèles et aplaties bordées d'un liseré sur la nuque et sur les tempes, comporte le plus souvent un couvre-chignon conique et élevé. Ce *mukuṭa*, commun à la plupart des divinités, est généralement décoré de bandes parallèles de feuilles entre perlages et de feuilles imbriquées, simplement gravées ou de relief très faible, qui s'opposent aux *mukuṭa* plus bas et à décor ajouré de la fin du style du Bàphūon.

Les chignons associés au diadème, essentiellement śivaïtes, sont formés d'une masse cylindrique légèrement évasée vers le haut, parfois presque tronconique, constituée de tresses verticales ou de petites boucles traitées également en bandes verticales, et souvent enserrée d'un galon à la partie supérieure. C'est ce chignon qui, devenant franchement cylindrique et perdant son galon, s'impose à partir de la période de transition, avec des tresses de plus en plus simplifiées qui aboutissent finalement aux croissants caractéristiques du style du Bàyon.

Les coiffures des dvārapālas sont très différentes selon que l'expression est bienveillante ou terrible. Les premiers sont toujours diadémés avec un chignon tronconique évasé, tandis que les seconds ne portent pendant presque toutes la durée du style qu'une coiffure de boucles formant couvre-nuque alliée à un arrangement de mèches saillantes. Leur *mukuṭa* est d'aspect variable, mais s'oriente vers la forme conique à l'époque de transition. Le diadème n'apparaît analogue à celui du dvārapāla bienveillant, mais associé à la lourde chevelure bouclée, qu'avec le dvārapāla du Phnoṃ Kroṃ. Les dvārapālas terribles sans diadème orfévri sont particuliers au style d'Aṅkor Vàt, on ne les rencontre jamais avant, ni après cette période.

Colliers, bracelets et anneaux. — Le style de Kòḥ Ker mis à part, c'est le style d'Aṅkor Vàt qui a fait le plus grand usage des bijoux dans la ronde-bosse. Les ceintures de torse de Kòḥ Ker ne réapparaissent jamais. Le collier qui pare un grand nombre de figures féminines, plus rare pour les figures masculines, est un large collier pectoral garni de pendeloques folliformes. Ces pendeloques, beaucoup plus que le corps du collier lui-même, caractérisent l'art postérieur au troisième quart du XIe siècle, car elles n'apparaissent pas avant le style d'Aṅkor Vàt, mais sont encore représentées dans le style du Bàyon.

Comme les pendeloques ornant les ceintures, elles ne comportent jamais de

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

hampe. La pendeloque médiane est la plus grande et les autres pendeloques s'infléchissent vers elle dans un mouvement qui évoque celui des feuilles bordant le rampant des frontons. Le corps du collier rappelle un peu, lui aussi, ce même rampant avec une bande médiane décorée d'éléments en cœur imbriqués bordée de perlages; l'axe est marqué par un cabochon volumineux et saillant, généralement losangé (fig. 35, *a*). Cet aspect du collier existe, en réalité, dès la fin du style du Bàphūon, mais il comporte alors des pendeloques à hampe rayonnantes (fig. 35, *b*) et il est assez exceptionnel.

Il arrive encore que, dans le style d'Aṅkor Vāt, la bande médiane ne soit ornée que de stries parallèles qui évoquent l'aspect d'une gourmette. Ce décor restera moins fréquent que le premier.

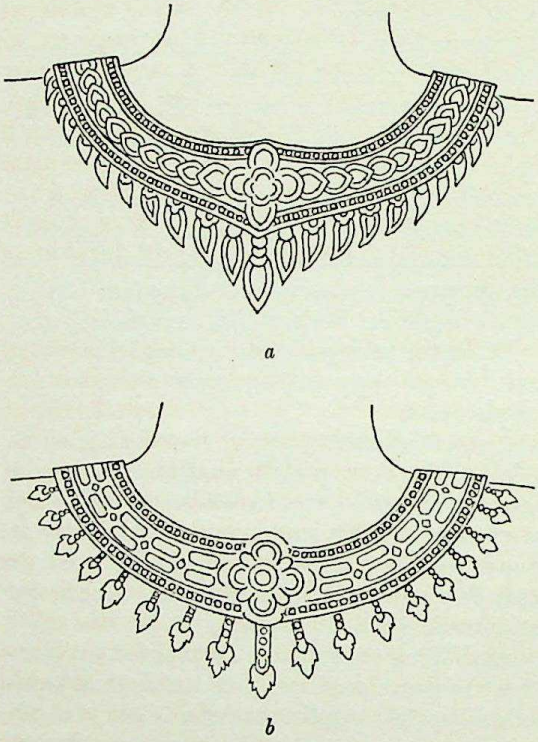


Fig. 35. — Colliers pectoraux : *a*. avec pendeloques courtes convergentes; *b*. avec pendeloques pédonculées rayonnantes.

Les bracelets hauts portent un cabochon sur une bande en saillie bordée de perlages ou de petits motifs festonnés empruntés aux bordures des décors de pilastres de la fin du style du Bàphūon. Leur composition est assez proche de celle de la bande médiane des colliers.

Les bracelets de poignets et les *anneaux de chevilles* se présentent presque toujours sous l'aspect d'un large jonc décoré de chevrons bordés de filets avec ou sans perlage. Les anneaux de chevilles, doubles le plus souvent, contribuent beaucoup à donner un aspect de lourdeur disgracieuse aux membres inférieurs de tant de figures en bas-relief de l'époque d'Aṅkor Vāt.

Les pendants d'oreilles, rarement conservés, possèdent la forme d'une lourde pendeloque conique sortant d'un calice aux pétales simplifiés, avec une corolle renversée qui enserre la partie inférieure du lobe. Pour une raison de solidité, l'extrémité de la pendeloque n'est qu'exceptionnellement libre et reste rattachée presque toujours à la base du cou. Les statues masculines, sauf celles des dvārapālas, en sont dépourvues. Seuls les dvārapālas terribles ont des pendants en forme de fleurons, le plus souvent circulaires, mais quelquefois aussi losangés, des anneaux ou des disques écartant les lobes.

Malgré leur fréquence ces bijoux n'atteignent jamais la complication, ni la variété qu'on note dans les bas-reliefs. Ils n'appartiennent qu'à un ou deux types, toujours les mêmes. Les colliers-baudriers et les colliers-ceintures ne sont jamais représentés; ceux que montre le torse 1797-B d'Aṅkor Vāt (pl. XIII, 1) sont le résultat d'un laquage tardif. Le collier haut n'apparaît qu'à l'époque du Bàyon et il est réservé à

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

quelques rares figures. Il n'en reste pas moins que la parure constitue le seul chaînon entre bas-relief et ronde-bosse et qu'elle affirme l'unité du style de façon indiscutable.

Le modelé. — Nous avons été déjà amené à souligner quelques-uns des caractères du modelé du style d'Aṅkor Vāt, en décrivant les statues de Bantāy Srĕi. Si ces caractères paraissent très utiles pour préciser la statuaire de cette époque, nous croyons cependant qu'il est prudent de ne les utiliser que comme une sorte de vérification, lorsque les aspects du costume et de la parure ont été reconnus. Le dessin d'un bijou, le drapé d'un vêtement sont des éléments qui ont une valeur absolue et qui peuvent répondre à une définition précise. L'expression d'un visage est au contraire beaucoup plus difficile à analyser et les limites entre dureté et douceur des traits ne sont pas les mêmes pour chacun. Le caractère d'une tête varie souvent, selon l'éclairage auquel elle est soumise et le rappel de cette réalité doit inciter à une certaine prudence, surtout lorsqu'on travaille sur des documents photographiques. Dans ces conditions, il nous semble que tout essai de datation d'une statue quelconque doit être essentiellement fondé sur l'étude du costume et de la parure, encore que le modelé de l'époque d'Aṅkor Vāt soit l'un de ceux qui peuvent être définis avec le plus de précision.

Les visages. — Le visage des statues du style d'Aṅkor Vāt a un aspect carré qui s'oppose à la forme arrondie de ceux du Bàphūon. Les branches du maxillaire formant un angle peu ouvert donnent une mâchoire forte et un menton peu développé qui est très différent du menton lourd du IXe et de la première moitié du Xe siècle. Il se rapprocherait davantage du menton dans la période du Bàphūon mais, moins charnu, il a perdu sa fossette médiane. Les arcades sourcilières, en léger relief, presque continues et légèrement sinueuses appellent un rapprochement avec les devatas en bas-relief d'Aṅkor Vāt, comme l'avait souligné M. Stern[1]. Le nez droit est plutôt mince, tandis que le nez dans le style du Bàphūon est généralement plus arrondi. Les yeux sont simplement bordés d'un double liseré sans relief; l'absence de caroncule et la schématisation de la commissure donnent aux paupières un aspect en «boutonnière» assez particulier. La prunelle est toujours indiquée d'un trait et nous avons déjà signalé qu'une légère exophtalmie était à peu près constante dans la ronde-bosse. Les lèvres, charnues, sont droites avec des commissures peu relevées. Le tracé souple et sensuel du Bàphūon, souvenir du modelé de Bantāy Srĕi, a disparu, mais les lèvres restent bordées d'un liseré et l'espace entre la lèvre supérieure et la base du nez demeure très faible. Les têtes masculines s'ornent presque toujours d'une très fine moustache accompagnant la lèvre supérieure d'un léger relief aux pointes remontant sans ondulation. L'ondulation était constante aux époques antérieures et le tracé n'était souvent qu'incisé au XIe siècle. La moustache se complète, au moins pour les images śivaïtes et les dvārapālas, d'une barbe rase, mais nous ne retrouvons plus la stylisation en accolade limitée au menton, du style du Bàphūon. Les cheveux s'avancent toujours en pointes sur les tempes, pour les images des deux sexes.

Tous ces caractères se retrouvent, plus ou moins nets, dans les bas-reliefs du style. Ils sont en complète opposition avec les aspects typiques du Bàphūon, mais le passage de l'un à l'autre modèle se fait presque insensiblement, tandis que le

---

[1] Ph. Stern, *Esquisse d'une évolution de la statuaire*, in *Catalogue des collections indochinoises du Musée Guimet*, Paris, 1934, p. 29.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

passage de l'esthétique d'Aṅkor Văt à celle du Bàyon paraît s'accomplir plus brutalement.

Les corps. — Les corps dans le style d'Aṅkor Văt marquent un retour au hiératisme, qu'accompagne une simplification des volumes. Les épaules paraissent carrées, la taille est moins marquée qu'à l'époque du Bàphūon et les proportions sont plus tassées. Ce tassement des proportions tient moins à un changement dans le canon des figures qui oscille toujours autour de sept têtes pour les statues masculines et de six têtes et demie pour les statues féminines, qu'à l'élargissement des corps. Nous avons signalé que la tête paraissait plus carrée, mais la largeur des épaules s'est aussi accrue; elle comprend environ deux fois trois-quarts la largeur de la tête alors qu'elle ne comprenait qu'environ deux fois et demi la tête moins large de l'époque du Bàphūon. Sur les statues féminines, tout souvenir des plis de beauté a disparu, alors qu'ils se rencontraient encore, le plus souvent réduits à deux plis, dans les images du Bàphūon. Ils ne réapparaîtront plus par la suite et nous ne connaissons qu'une statue appartenant certainement au style d'Aṅkor Văt qui les possède encore, très modifiés d'ailleurs[1].

Nous avons signalé à propos des images de Bantāy Srĕi, que l'ancien hanchement se traduisait encore, dans le style du Bàphūon, par un léger décalage des pieds, et plus rarement, par une faible flexion de la jambe avancée. Le souvenir en a disparu à l'époque d'Aṅkor Văt et la frontalité des statues devient absolue. Les jambes sont traitées d'une manière particulièrement disgracieuse où tout rappel du modelé s'est évanoui. Franchement tronconiques, l'indication de la rotule est réduite à un léger relief aux contours parfois soulignés d'un trait gravé. L'arête tibiale souvent assez tranchante, voire saillante, part directement de la rotule et elle est toujours parfaitement rectiligne. Aux chevilles, les malléoles sont schématisées à l'extrême et n'ont aucun rapport avec l'anatomie de la région. Les pieds, plutôt petits, — ils sont toujours contrebutés au talon par un contrefort important, — ne révèlent aucune étude de la forme, ni des reliefs et les orteils sont sculptés d'une façon purement conventionnelle. Ce sont peut-être les pieds les plus déplaisants de tout l'art khmèr, très inférieurs en tout cas aux représentations de l'époque du Bàphūon. Il est à remarquer que la même constatation s'étend aux figures en bas-relief dont les pieds de profil et reposant l'un sur le bord externe et l'autre sur le bord interne, gros orteil en extension, contrastent désagréablement avec le charme des corps et des visages. Au contraire des pieds, les mains sont bien observées, fines et soigneusement modelées.

Comme nous l'avons fait dans l'analyse du costume et de la parure, nous nous sommes attaché à ne réunir dans l'étude du modelé que les données positives, celles qui dépendent le moins du sentiment personnel, et avons laissé de côté tout ce qui, comme impression générale ou expression des visages, peut relever d'une appréciation subjective. La statuaire du style d'Aṅkor Văt étant ainsi, pensons-nous, précisée, nous croyons nécessaire de reprendre le problème du passage du style du Bàphūon au style d'Aṅkor Văt et du style d'Aṅkor Văt vers le style du Bàyon. La transition d'un style à l'autre ne se faisant jamais brutalement, des indications utiles semblent pouvoir être recueillies.

---

[1] MAS, corps féminin B. 223 (groupe d'Aṅkor).

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Le style du Bàphūon et le problème des costumes traditionnels et échancrés.

Au cours de la présente étude, nous avons dû admettre, en nous fondant sur l'examen critique de la ronde-bosse, que les statues vêtues du costume traditionnel, jusqu'à présent considérées comme appartenant aux styles des Khlāṅ et du Bàphūon, relevaient en réalité de la période d'Aṅkor Văt. Si nous croyons cette attribution démontrée, il n'en reste pas moins que costumes traditionnels et costumes échancrés sont figurés simultanément dans la plupart des scènes des linteaux et des frontons. Encore que leur choix ne paraisse régi par aucune préoccupation iconographique, comme nous l'avons souligné, on peut être surpris que nous ayons reporté leur analyse en appendice, mais nous pensons que celle-ci, n'apportant qu'une confirmation à nos conclusions, aurait risqué de surcharger inutilement l'exposé au départ.

La statuaire du style de Bantāy Srĕi montrant les mêmes aspects du costume que le bas-relief, on est naturellement tenté de rechercher le même parallélisme aux époques postérieures; or, si le doute peut être permis pour le style du Bàphūon, il faut bien admettre que la rupture est totale dans le style d'Aṅkor Văt ou que, contre toute vraisemblance, aucune statue portant le costume échancré typique n'aurait été mise au jour actuellement.

Si nous serrons le problème de plus près, nous sommes amené à reconnaître que le costume traditionnel qui coexiste avec le costume échancré dans les bas-reliefs du style du Bàphūon ne présente jamais l'ensemble des caractéristiques que nous avons dégagées pour le style d'Aṅkor Văt. Les figures masculines ont le plus souvent un *sampot* échancré à bord rabattu latéral ou plus rarement le *sampot* traditionnel contaminé par cette dernière forme, tel que nous l'avons décrit à Bantāy Srĕi (cf. fig. 23, *a* et *b*). Elles sont coiffées indifféremment d'une chevelure en tresses, avec chignon caractéristique du Bàphūon, ou d'un diadème avec *mukuṭa* conique assez bas, décoré d'étages de feuilles séparées par des creux. Les colliers sont généralement sans pendeloques et celles-ci ne sont jamais convergentes mais franchement rayonnantes. Les ceintures, pour autant qu'on en puisse juger, sont sans décor. Les figures féminines portant la jupe à bord rabattu n'ont pas de pan antérieur ou présentent un pan formé du repli de la jupe; le bord rabattu se compose souvent, comme pour les images masculines, avec un drapé arrêté à mi-corps. Les coiffures de cheveux ou à diadème et *mukuṭa*, et les bijoux sont analogues à ceux que nous avons décrits pour les images masculines.

Les deux personnages de la stèle du Pàlhàl datée de 1069 A. D. sembleraient devoir constituer un repère intéressant. Les costumes, à bord rabattu, sont malheureusement trop érodés pour être étudiés utilement. Par contre, les coiffures sont faites de cheveux tressés avec chignon et elles appartiennent nettement à l'époque du Bàphūon. Ces images sont à rapprocher de celle du personnage dansant du fronton intérieur du Pràsàt Khnà Sèn Kèv 261 dont nous avons vu, en étudiant les grandes figures en bas-relief, pour notre travail sur Bĕṅ Mālā, qu'il appartenait à la période de transition. Ce personnage montre un costume échancré à bord rabattu latéral, un collier à pendeloques divergentes, une coiffure de cheveux tressés et un chignon enserré à la base par un perlage, mais déjà tronconique et évasé. Il semble être,

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

pour ce dernier détail, à un stade d'évolution plus avancé que les différentes figures étudiées plus haut[1].

Seul le linteau de Kŭk Khvèt rassemble des personnages vêtus du costume traditionnel et portant des diadèmes infléchis, décorés à la bande médiane de fleurs de face, mais son attribution au style du Bàphūon ne repose que sur l'hypothèse qui veut que la plupart des linteaux à scènes appartient à cette période et que la mode s'en perd ensuite. Or, la forme et le décor des diadèmes, les mimiques des singes, les reliefs très accusés, l'aspect de la composition enfin, nous amènent à penser qu'il s'agit plutôt d'une œuvre du XIIe siècle; l'absence de tout autre élément sculpté dans le monument ne nous en permet malheureusement pas la certitude.

Ainsi, ce cas douteux mis à part, toutes les pièces étudiées présentent des caractères qui les situent nettement dans le style du Bàphūon; mais aucune ne présente le type complet du costume d'Aṅkor Văt et rien ne permet de penser en tout cas, que si une statuaire à costume traditionnel a existé à l'époque du Bàphūon, elle puisse être confondue avec la statuaire de la période d'Aṅkor Văt.

La statuaire de la période de transition semble pouvoir être représentée par la statue de Śiva B 112 du Musée Albert Sarraut et la statue féminine n° 3.745 du dépôt archéologique d'Aṅkor, décrites en début d'étude. Les statues de Viṣṇu du Pràsàt Năk Tà, du Phnoṃ Bòk, du Pràsàt Trapāṅ Totuṅ Thṅày[2] semblent devoir être rattachées à la même série. De grande taille, au visage d'un modelé remarquable où l'esprit du Bàphūon est encore sensible, elles sont coiffées d'un riche diadème plus cylindrique qu'à l'époque d'Aṅkor Văt et surchargé de bandes secondaires nombreuses. Elles portent un *mukuṭa* conique assez bas, décoré d'étages de feuilles séparées par des ajours profonds. Le costume est de forme échancrée, mais au Pràsàt Trapāṅ Totuṅ Thṅày, il se complique d'une chute en ancre triple, essai de renouvellement sans lendemain. Les torses sont d'un modelé plus doux, avec une taille plus marquée que dans le style d'Aṅkor Văt, mais les jambes montrent déjà un peu de la maladresse que nous avons soulignée pour les statues de l'époque d'Aṅkor Văt. Les sculptures rupestres de Puṅ Práḥ Put Lo› 227 et de Puṅ Kèṅ Kàṅ 230 semblent pouvoir appartenir à la même période[3]. Bergaigne donne pour les inscriptions de ces sites, les dates de 947 et 1074 A. D, malheureusement sans autres précisions. La dernière date correspondrait bien à nos déductions[4].

La transition vers le style du Bàyon.

Le passage du style d'Aṅkor Văt au style du Bàyon semble marqué par un brusque changement d'orientation. On a été ainsi conduit à rechercher les causes d'une rupture qui semble brutale, dans une inscription puisée à l'extérieur. Rien, historiquement, ne nous semble devoir légitimer cette hypothèse. Les traditions bouddhiques semblent suffisamment bien ancrées dans la dynastie de Mahīdharapura, pour que Jayavarman VII n'ait pas eu besoin de chercher ailleurs, à l'Ouest surtout,

---

(1) Pour l'étude des personnages en bas-relief : linteau du Năk Tà Khlān Mu›oṅ, *BEFEO*, XXXVI, 1, pl. VI, C; — linteau du Pr. Prĕi Thnàl nord (sanct. nord), *BEFEO*, XXXV, 1, pl. LXIV, B; — linteaux du Pr. Snèṅ ouest, 867, *IK*, III, p. 446 et suiv.; — linteau de Kŭk Khvèt, *BEFEO*, XXXVI, pl. XXXI; — fronton intérieur du Pràsàt Khnà Sèn Kèv, *AKC*, pl. LIII, etc.

(2) Viṣṇu du Pràsàt Năk Tà, *BEFEO*, XXXVII, 2, pl. CXV. — Viṣṇu du Phnoṃ Bòk, *BEFEO*, XXXIX, 2, pl. LXI, C. — Viṣṇu du Pràsàt Trapāṅ Totuṅ Thṅày, Dépôt archéol. d'Aṅkor, n° 4.450.

(3) L. de Lajonquière, *IK*, t. I, p. 313 et suiv.

(4) Aymonier, *Cambodge*, I, p. 428.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

une source de renouvellement, la sculpture de Phĭmai s'inscrivant entièrement et sans emprunts étrangers dans la série évolutive khmère. Il paraît donc possible de trouver dans la statuaire des pièces indiquant la transition vers le style du Bàyon, comme nous en avons remarqué dans les bas-reliefs, en étudiant Bĕñ Mālā.

Nous avons vu que le costume masculin de la fin du style d'Aṅkor Văt paraissait abandonner le bord rabattu et comportait une chute en ancre rapportée sur la ceinture et une autre chute en ancre à l'attache postérieure du vêtement. Si nous remarquons que le dvārapāla du Phnoṃ Kroṃ, malgré un collier à pendeloques divergentes, porte un diadème dont la bande médiane s'orne de rosaces, ce dernier détail comme les particularités du costume, en fait une pièce qui appartient presque à la transition.

Une statue du Musée A. Sarraut, malheureusement décapitée — B 660 — montre un stade plus avancé d'évolution : l'ancre inférieure s'est incurvée et descend beaucoup plus bas que le bord du *sampot*, et l'attache postérieure s'orne d'une ancre double (pl. XV, 1 et 2). C'est un aspect analogue que montre le Lokeçvara des frontons de Kŭk Tŏp Thoṃ à Bĕñ Mālā.

Parmi les statues féminines, nous avons déjà noté la curieuse jupe de transition de la statue féminine n° 140 du dépôt archéologique d'Aṅkor (fig. 28) et la transformation du pan antérieur dans les grandes figures en bas-relief qui perdent, comme les statues masculines, le bord rabattu. La ronde-bosse du Musée Albert Sarraut, B 732, montre un autre aspect de la formation du type du Bàyon, avec une jupe plissée sans bord rabattu et un pan qui s'oriente vers la forme triangulaire (pl. XVIII, 2).

On serait tenté de rattacher à cette même période des statues masculines qui, telles les dvārapālas de Práḥ Pithu, portent les grands pans latéraux d'Aṅkor Văt et deux drapés en lames incurvées plaqués sur les reins. Ces statues — le costume aux drapés postérieurs en lames existe en d'assez nombreux exemplaires avec des figures assises à la javanaise — nous semblent appartenir à la dernière période du style du Bàyon. Les pans d'Aṅkor Văt se combinent, en effet, à un *sampot* avec chute en ancre, forme du costume qui n'existe jamais à Aṅkor Văt, mais apparaît seulement avec les dvārapālas en bas-reliefs de la troisième période (Bàyon et parties surajoutées de Práḥ Khăn, Bantāy Kdĕi, Bantāy Chmar, etc.). Les colliers-baudriers sont surchargés et ces figures paraissent, pour l'ensemble de ces détails, ne précéder que de peu les sculptures des Terrasses Royales.

La statuaire bouddhique.

M. Pierre Dupont a étudié l'évolution des Buddha sur nāga[1] et a déterminé plusieurs catégories d'images d'après les caractères des nāga et des figures. La connaissance de la statuaire du style d'Aṅkor Văt semble susceptible d'apporter une précision d'ordre chronologique, puisqu'elle doit permettre d'identifier les statues appartenant à cette période.

Pour les Buddha sur nāga, c'est la parure qui semble donner les indications les plus utiles, puisque le diadème associé à un haut *mukuṭa* conique à décor gravé n'existe que dans le style d'Aṅkor Văt. Les colliers à pendeloques folliformes

---

[1] P. Dupont, *Les Buddha sur nāga dans l'art khmèr*, in *Artibus Asiæ*, vol. XIII, 1-2, p. 39 suiv.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

convergents et les bracelets indiquent une même époque. Quoique relativement rares, ces derniers bijoux n'existent que durant cette période ou pendant la transition vers le style du Bàyon — le Buddha sur nāga D 3 1 1-53 du Musée Louis Finot appartient certainement à l'art de cette époque, car il est coiffé d'un diadème infléchi décoré au bandeau médian de fleurs de face [1]. Le style d'Aṅkor Vàt paraît être la période pendant laquelle les Buddha sur nāga ont été le plus richement parés. Ils perdent presque toute parure dans le style du Bàyon, tandis que le type du Buddha paré en *abhayamudrā* s'enrichit au contraire sans cesse. L'étude du modelé donne des indications concordantes; toutes ces images ont la physionomie caractéristique du style : visage large aux arcades sourcilières saillantes, continues et légèrement sinueuses, lèvres fortes et ourlées avec indication fréquente de la moustache, pointes de cheveux sur les tempes. Les corps montrent les épaules larges et carrées dont nous avons souligné la constance. Le costume ne peut fournir que des indications beaucoup plus vagues. Sauf le cas assez rare de pièces frustes où le Buddha porte un vêtement plissé, pièces dont nous n'avons pas à tenir compte ici, le vêtement est lisse et ne comporte évidemment pas de bord rabattu. La ceinture peut être quelquefois étudiée : le plus souvent lisse, nous la notons une fois, serrée par le double nœud coulant du Bàphūon [2] qui pourrait indiquer le début du style, au plus tard.

Des Buddha coiffés de cheveux tressés à petit *uṣṇiṣa* conique [3] ou coiffés de boucles mécaniques, avec indication de barbe et de moustaches ondulées et lèvres charnues, tels que la très belle tête du Musée Guimet en montre un exemple [4], appartiennent, selon toute vraisemblance, à la transition Bàphūon-Aṅkor Vàt. Nous sommes ainsi conduit à avancer qu'en dehors de toutes considérations d'ordre iconographique, les Buddha parés sur nāga caractérisent essentiellement le style d'Aṅkor Vàt dont nous avons déjà souligné qu'il avait fait le plus grand usage de la parure orfévrie et particulièrement du diadème associé au haut *mukuṭa* conique.

C'est encore pendant la même période qu'apparaissent les Buddha parés debout en *abhayamudrā*. La date que nous avions cru devoir leur attribuer dans une étude antérieure [5] se trouve vérifiée par le présent travail. Nous indiquions une date comprise entre la fin du XIe et le début du XIIe siècle que l'étude plus complète de la parure confirme : les colliers comportent, en effet, des pendeloques divergentes à très courte hampe. Par contre, le linteau de Phimaï que nous avions considéré comme pièce de référence [6] est certainement antérieur à la date 1108 A. D. qui correspond beaucoup mieux aux linteaux intérieurs. Il convient de noter que l'un d'eux montre, à son registre supérieur, un Buddha paré debout entouré d'orants qui est beaucoup plus proche du type que nous avions décrit. Tandis que les Buddha parés sur nāga tendent à se faire plus rares vers la fin du style, les Buddha parés en *abhayamudrā* deviennent au contraire plus fréquents. Quant à l'évolution que nous avions pressentie par l'étude de quelques rondes-bosses, elle se trouve entièrement confirmée par l'examen des figures centrales de linteaux de Práḥ Palilay (au Musée Albert Sarraut) et de Bantāy Chmar (*in situ*).

---

[1] P. Dupont, *op. cit.*, fig. 7.
[2] MAS, Buddha B. 128, *in* P. Dupont, *op. cit.*, fig. 10, et G. Groslier, *op. cit.*, pl. VII, 1.
[3] MAS, Buddha B. 364 (Pèm Cāñ).
[4] G. de Coral-Rémusat, *op. cit.*, pl. XXXVI, fig. 126.
[5] J. Boisselier, *Notes sur deux Buddha parés des galeries d'Aṅkor Vàt*, in *BSEI*, XXV, 3 (1950), p. 299 et suiv.
[6] R. Dalet, *Note sur un linteau de Phimai*, in *BEFEO*, XL, 2, pl. XLVI.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

*
* *

Le style d'Aṅkor Vāt, malgré la confusion qui a longtemps régné dans l'étude de la statuaire des styles compris entre la fin du xe et le troisième quart du xiie siècle, paraît très nettement définie. L'erreur de la classification jusqu'à présent admise tient au fait qu'on a considéré, sans vérifications suffisantes, que les deux types de costumes, traditionnel et échancré, si souvent représentés ensemble dans les petits bas-reliefs, devaient se retrouver nécessairement dans la ronde-bosse. Faisant de cette hypothèse une certitude, on est arrivé à oublier que deux types de statues en complète opposition ne pouvaient être raisonnablement contemporains.

Le style que nous avons déterminé semble très abondamment représenté, comme il est normal pour une période de près d'un siècle qui, si l'on s'en rapporte aux seules inscriptions de Divākarapaṇḍita, paraît avoir été particulièrement riche en fondations pieuses.

Les caractères essentiels de cette statuaire peuvent se résumer en trois points : l'emploi du costume de forme traditionnelle, l'importance donnée à la parure où diadème et *mukuṭa* tiennent une place prépondérante, le hiératisme des figures.

Le costume masculin comporte toujours une chute en ancre double qui descend jusqu'au bas du *sampot*. Primitivement élément du drapé, elle devient un ornement plaqué sur la ceinture et indépendant du costume lui-même. Le drapé en poche n'est jamais représenté que sous une forme très stylisée, il s'étend de la hanche droite à la cuisse gauche et disparaît avant la fin du style. Le bord rabattu est toujours large, franchement rectangulaire et composé de plis rectilignes. Il disparaît lui aussi, mais plus tôt que le drapé en poche, puisque certaines statues associent encore ce drapé au bord droit. L'attache postérieure du *sampot* se complique progressivement et devient une véritable chute en ancre décorant la ceinture, comme la chute antérieure.

Le costume féminin, toujours plissé, comporte un pan antérieur rapporté dont la forme et le décor évoluent lentement vers l'aspect caractéristique du style du Bàyon. Le bord rabattu, analogue à celui du costume masculin est abandonné comme ce dernier, dans le courant du style, à une époque qu'il semble difficile de préciser, le changement ne s'étant vraisemblablement pas accompli d'une manière brutale.

La parure joue un rôle très important et charge presque toutes les images, que celles-ci soient masculines ou féminines et à quelque religion qu'elles appartiennent. Le diadème est d'emploi généralisé; sa forme et sa composition tendent peu à peu vers l'aspect qu'il prendra à l'époque du Bàyon. Le haut *mukuṭa* conique à décor gravé qui paraît caractériser le Buddha et les images vishnouites est le plus fréquent, mais il existe aussi des chignons cylindriques évasés vers le haut et très stylisés qui sont plus spécialement réservés aux images śivaïtes, aux représentations de Lokeçvara et aux dvārapālas bienveillants. Le collier pectoral est orné de pendeloques folliformes convergeant vers la pendeloque centrale. Les ceintures, souvent à pendeloques elles aussi, s'enrichissent graduellement. Les types à double nœud coulant ou à pan disparaissent devant la ceinture à large fermail.

Les figures, par leurs proportions trapues, la largeur des visages aux arcades sourcilières saillantes, aux lèvres fortes et bordées sont en complète opposition avec les traditions du Bàphūon et du Bàyon. La maladresse avec laquelle sont modelés les membres inférieurs doit être soulignée.

Nous reconnaissons ainsi, un style de statuaire homogène qui ne présente pourtant avec la plupart des bas-reliefs contemporains que quelques affinités, telles que détails de la parure et traitement des visages. Ce divorce entre ronde-bosse

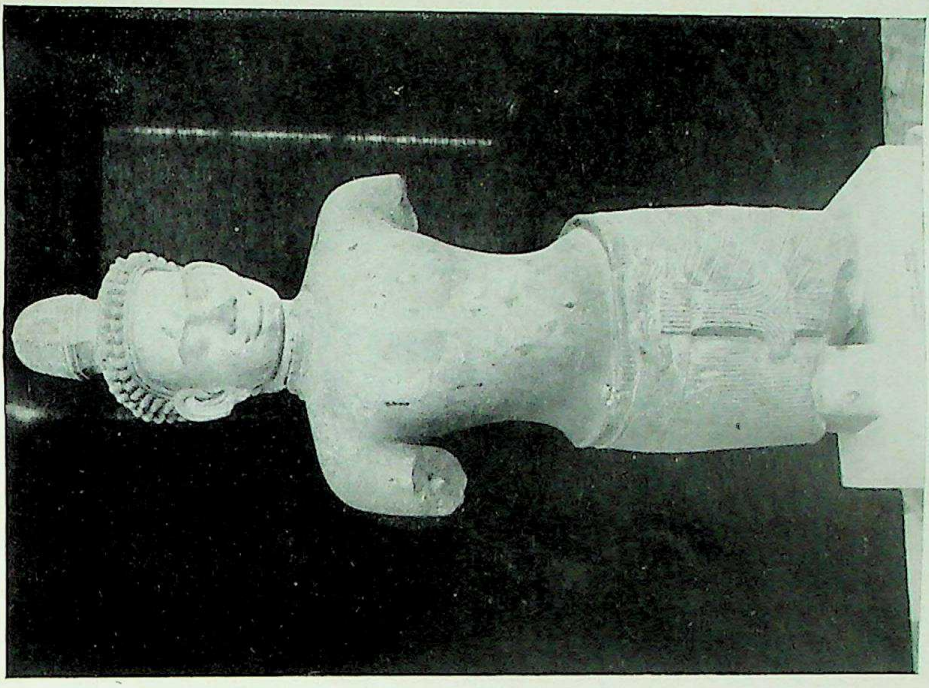
CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

et bas-relief n'est que l'aboutissement d'une longue opposition qui n'a pas été suffisamment remarquée, mais qui est déjà en germe dès Práḥ Kô. Les longs pans flottants, les parures compliquées réalisables en bas-relief sont le plus souvent interdites à la ronde-bosse. Vers la transition Bàphūon-Aṅkor Vắt ou vers le début du style au plus tard, la statuaire tente encore de s'aligner sur les modèles des bas-reliefs, mais devant une extrême complication des volumes incompatible avec les servitudes de la sculpture en ronde-bosse, il lui faut retourner aux formes traditionnelles. Ce n'est qu'à la fin du style du Bàyon que des drapés inspirés d'Aṅkor Vắt seront repris sous une forme nouvelle, moins légère mais plus sculpturale.

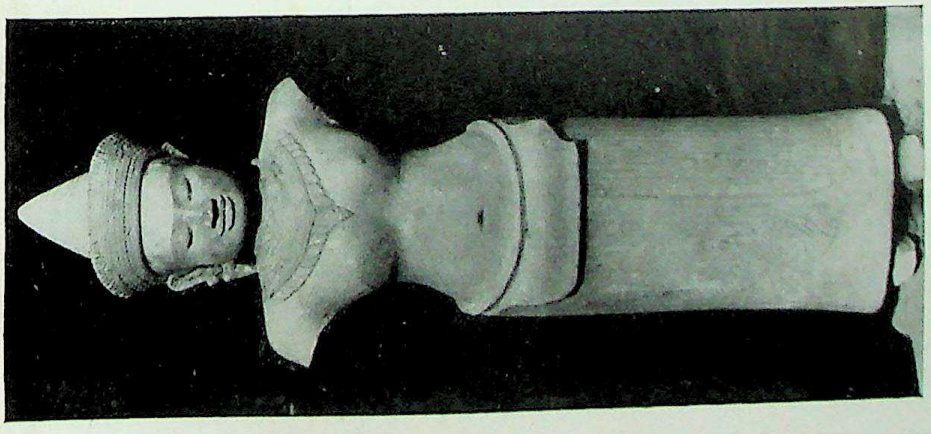
Le chaînon constitué met fin à l'imprécision qui caractérisait la statuaire dans la période de quelque deux siècles qui s'étend de la fin du style de Bantãy Srĕi au début du style du Bàyon. Il fait disparaître la coexistence longtemps admise des deux aspects du costume, mais il rétablit la continuité des différents styles. La parure, diadème, *mukuṭa,* collier et ceinture, joue pour l'établissement de cette continuité le rôle d'un véritable fil directeur. Le sens de l'évolution se trouve d'ailleurs confirmé par l'étude des grandes figures en bas-relief des monuments du style, autres qu'Aṅkor Vắt : Ćau Sày Tevoda, Thommanon, Bĕṅ Mālã, Sanctuaire central de Bàkoṅ... Nous arrivons ainsi à cette conclusion, paradoxale à première vue, que le type dont Aṅkor Vắt fournit tant d'exemples n'est qu'un embranchement s'écartant de la ligne générale d'évolution et aboutissant à une impasse. C'est un phénomène en quelque sorte analogue à celui qu'on constate à un degré moindre dans le style de Bantãy Srĕi, où les costumes ne se continuent qu'avec une simplification des drapés et le retour rapide au plissé adopté dans les dernières années du IXe siècle.

La ligne que nous avons établie n'indique qu'une direction générale et les exemples de Bantãy Srĕi nous ont montré que dans un même temps, des aspects un peu différents pouvaient toujours coexister. La statuaire, en effet, ne répond jamais à un poncif unique et de petites divergences d'ateliers ou de praticiens sont une des caractéristiques les plus heureuses de l'art, car elles lui laissent son originalité. Même lorsqu'il est officiel, dirigé et codifié, un peu de personnalité réussit toujours, volontairement ou non, à s'y faire jour. Mais, pour les problèmes de chronologie et d'évolution qui nous occupent ici, les différences entre œuvres douteuses et œuvres certaines ne sont jamais telles qu'on ne puisse réunir un ensemble d'indications suffisantes pour déterminer l'appartenance au style d'Aṅkor Vắt dont la statuaire peut être aussi nettement caractérisée que dans n'importe quelle autre période de l'art khmèr.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh



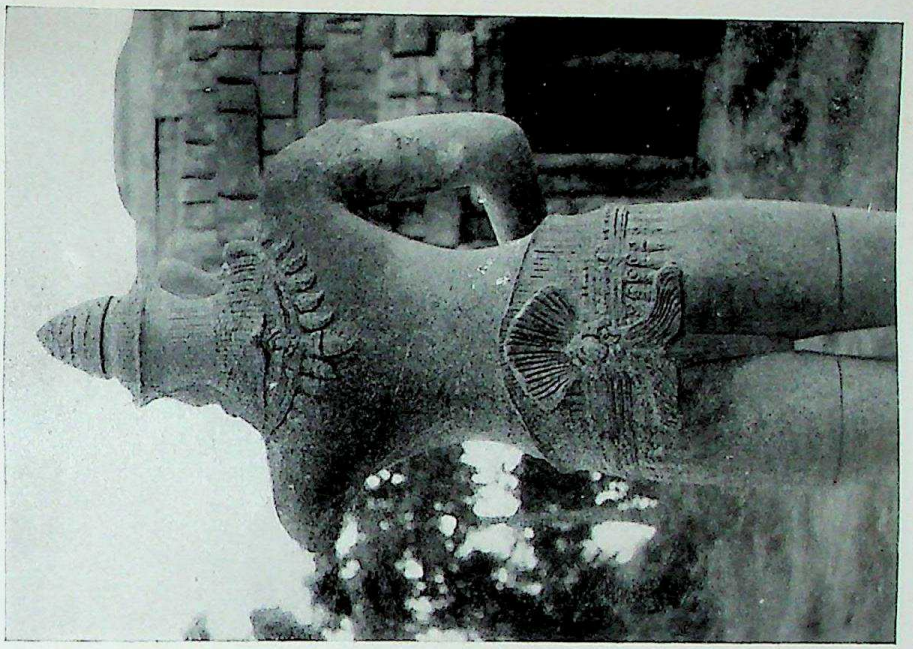
2. Banteay Srei. — Dvārapāla. Musée A. Sarraut. B. 349. Haut. : 1 m. 13.



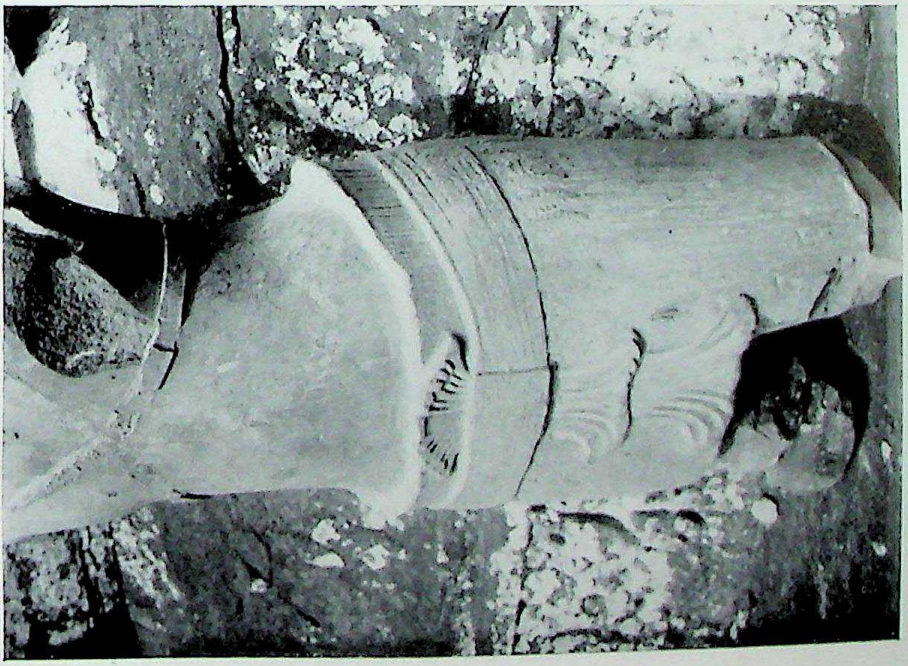
1. Prasat Kok Po. — Dépôt archéologique d'Angkor n° 4627. Haut. : 0 m. 88.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh



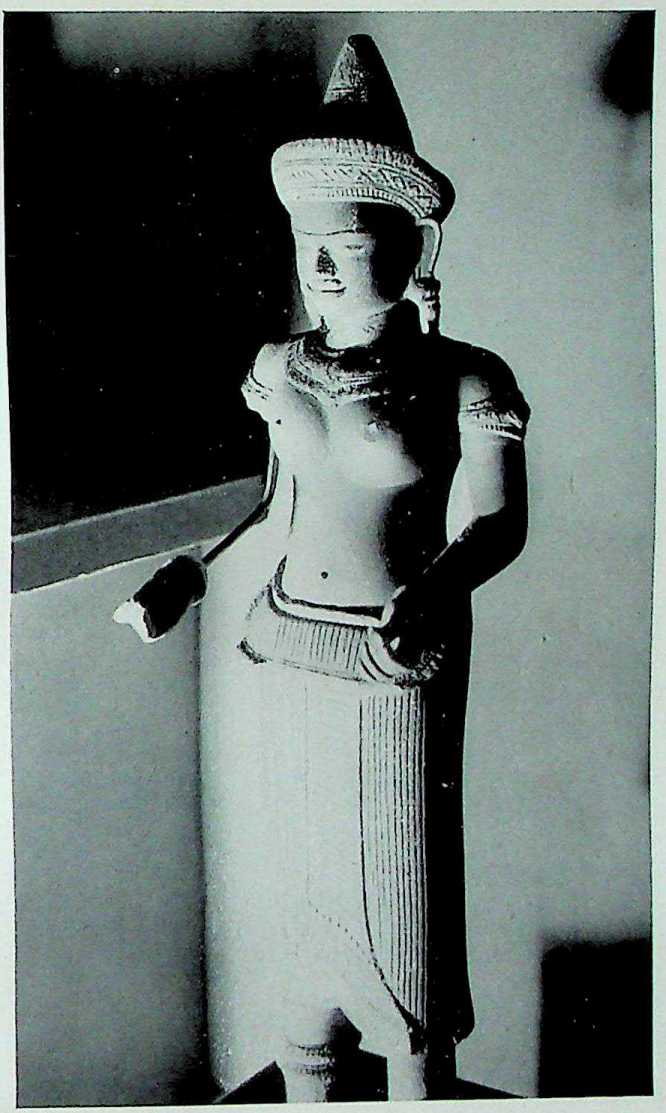
2. Phnom Krom. — Dvārapāla, dos.



1. Angkor Vat. — Torse masculin, n° 1797-B.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh



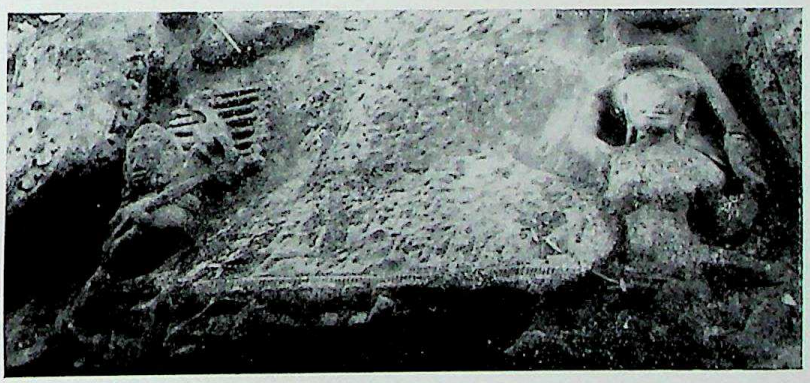
Groupe d'Aṅkor. — Divinité féminine. Musée L. Finot, n° D. 311.57.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

1

2



3

1 et *2*. Provenance inconnue. Corps masculin. Musée A. Sarraut, B. 660. Haut. : 0 m. 49, face et dos.

3. Bĕñ Mālā. — Sanctuaire central, porche Sud, partie de fronton.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

LE HARIHARA DE BÀKOṄ

par

Jean BOISSELIER

Conservateur du Musée Albert Sarraut à Phnom Penh

Dans les «Notes et mélanges» du *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient* de 1939, M. George Cœdès signalait la récente découverte d'une statue de Śiva qui correspondait à la description de l'Umāgaṅgāpatīśvara donnée dans la stèle de Bàkoṅ. Cette découverte laissait espérer la mise au jour, au cours des travaux de dégagement, des autres statues mentionnées dans l'inscription [1].

Nous avons eu tout récemment la chance de reconnaître l'une d'elles, dans la statue n° 4366 de la Conservation d'Aṅkor, actuellement déposée dans les jardins de la maison du Gouverneur de Siem Rãp. Cette statue, qu'un examen hâtif avait fait cataloguer comme un Viṣṇu est, en réalité, le Harihara mentionné à la stance xxxi de la stèle [2] :

«Ayant fait l'image d'Iśāna et de Śarṅgin au corps indivis, il fit procéder par ses fils à la cérémonie d'érection.»

Les caractères hybrides de la divinité sont peu sensibles dès l'abord, et on comprend aisément qu'ils aient pu passer inaperçus. L'impression première est celle d'une statue de Viṣṇu coiffée du *mukuṭa* en pagodon polygonal caractéristique du style de Práḥ Kô, tenant la conque de la main supérieure gauche et posant la main inférieure sur une massue d'après l'arrachement du socle (pl. XVI). Un examen plus attentif fait reconnaître que la main supérieure droite tient une courte tige cylindrique, tandis que la main inférieure du même côté est vide de tout attribut, les doigts étant primitivement joints en *kaṭakahasta*.

Quant à la coiffure, elle est en réalité constituée dans sa partie gauche du *mukuṭa* en pagodon vishnouite et dans sa partie droite d'un *jaṭāmukuṭa* fait de petites tressses en anses étagées qui s'inscrivent rigoureusement dans le volume du *mukuṭa* en pagodon. La base de ce *jaṭāmukuṭa* s'orne d'ailleurs d'un demi-croissant (pl. XVII). Ces constatations appellent quelques remarques.

Les attributs. — Il peut paraître surprenant qu'un Harihara tienne de la main supérieure gauche une conque, quand la plupart des images tiennent le *cakra*, mais la particularité n'est pas un fait isolé dans la statuaire khmère et les Harihara de Trapãṅ Phòṅ [3] portent déjà la conque. Ils nous permettent d'ailleurs de recon-

---

(1) George Cœdès, *Une statue de Śiva récemment découverte à Bàkoṅ*, in *BEFEO*, XXXIX, p. 221.

(2) George Cœdès, *Inscriptions du Cambodge*, I, p. 31 et suiv.

(3) Musée Louis Finot, n°s D. 311-76 et D. 311-77 in Henri Marchal, *La Collection khmère* (pl. V) et Pierre Dupont, *L'Art du Kulén et les débuts de la statuaire angkorienne*, in *BEFEO*, XXXVI, 2, pl. XLIII.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

naître l'identité de l'attribut tenu de la main supérieure droite que l'arc de soutien a préservé : c'est un *triśūla* à manche très court. Les attributs donnés au Harihara de Bàkoñ existent donc dans la statuaire khmère, vraisemblablement dès les toutes dernières années du VIIIe ou les premières années du IXe siècle; les caractères des statues de Trapāñ Phòñ ne permettent pas de leur fixer une date postérieure.

La coiffure. — L'aspect insolite du *mukuṭa* nous l'avait fait considérer comme un archétype des coiffures de Viṣṇu succédant à l'ancienne mitre cylindrique[1]. N'ayant pu constater la présence du demi-croissant, nous supposions qu'elle avait été d'abord constituée d'un chignon de petites tresses dont le volume seul avait été conservé dans les œuvres postérieures, la statue de Bàkoñ donnant un état inachevé de cette coiffure. C'était, en fait, méconnaître les caractères mêmes de la coiffure de Viṣṇu qui n'est un chignon plus ou moins compliqué que dans des cas assez nettement définis. L'identification à Harihara explique ce qui semblait une anomalie, mais ne résoud pas le problème du passage de la mitre cylindrique au *mukuṭa* polygonal étagé pour les images de Viṣṇu.

La mitre cylindrique est constante jusqu'à la fin du style du Kulên et le *mukuṭa* en pagodon associé à un diadème apparaît dès le style de Práḥ Kô. Il peut être intéressant de rechercher sous quelles influences s'est effectué un changement aussi radical.

La statuaire čame montre dès Mī-Soṇn E 1 [2] et dans le style de Hoà-Lai [3] des images de Viṣṇu coiffées d'un *mukuṭa* qui n'est pas sans rapports avec celui qui est adopté par les sculpteurs khmèrs à la fin du IXe siècle. On connaît, par ailleurs, les rapports qui ont existé entre l'art čam et l'art khmèr durant le style du Kulên et il est permis de penser que des échanges ont pu se produire durant cette période. C'est ce que donnait à penser l'examen des figures sculptées sur les linteaux du Kulên, souvent coiffées d'un *mukuṭa* en pagodon, mais leurs petites dimensions ne nous permettaient pas d'émettre une hypothèse sur leur composition exacte.

Deux têtes de Thmà Dăp nous ont permis de reconnaître que diadème et *mukuṭa* en pagodon apparaissaient bien en réalité dès le style du Kulên. Thmà Dăp est, d'après les travaux de P. Ph. Stern [4], sans doute l'un des derniers monuments du Kulên; c'est aussi celui dont le décor, tout en se retrouvant dans l'art čam, se continue à Práḥ Kô. Une des têtes de Thmà Dăp surtout doit retenir l'attention (pl. XVIII, 1), car elle explique le passage de la coiffure du Kulên à celle de Práḥ Kô. C'est, en effet, l'association d'un diadème à une mitre cylindrique évoluée.

Le diadème, très bas, ne se compose que d'une unique bande de losanges, sans demi-losanges alternés, et d'un couronnement de simples feuilles assez larges. Son aspect confirme le sens de l'évolution que nous avions proposée pour le diadème, mais sa forme vaut d'être remarquée; il est très incliné, fait pour accompagner la mitre, et ce caractère même explique son origine. Il n'est que l'enrichissement du bandeau plat qui, dès avant le style du Kulên, et constamment pendant cette période, forme la partie inférieure de la mitre à long couvre-nuque, bandeau qui existe déjà à la coiffure du Harihara de Pràsàt Andèt.

La mitre a beaucoup diminué de hauteur à Thmà Dăp et la partie supérieure se hausse par allongement du motif du sommet. C'est cette mitre qui, continuant à

---

[1] J. Boisselier, *Évolution du diadème dans la statuaire khmère*, in *BSEI*, XXV, 2, p. 155 (1).
[2] Ph. Stern, *L'Art du Champa (ancien Annam) et son évolution*, pl. 22 *c*. Mī-Soṇn E 1, fronton. — Il convient de noter encore que la mitre polygonale paraît avoir une origine plus haute, puisque certaines images de S'itep en sont coiffées. Elle porte même un bouton étagé à la face supérieure.
[3] Ph. Stern, *op. cit.*, pl. 53 *a*, Musée de Tourane, Viṣṇu (de Da-nghi).
[4] Ph. Stern, *Le style du Kulên*, in *BEFEO*, XXXVIII, 1, p. 147.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

s'abaisser, tandis que l'élément terminal se développe, donne le casque à *mukuṭa* polygonal du style de Práḥ Kô qui unit le *mukuṭa* čam et la forme issue de la mitre khmère tardive à bandeau. Nous assistons ainsi, dès le style du Kulên, à la formation de la coiffure typique des images de Viṣṇu, coiffure résultant de la combinaison d'un élément classique à un élément emprunté à l'étranger qui est bien l'un des aspects du renouvellement tel qu'il apparaît dans cette période [1].

Les représentations de Harihara. — L'identification du Harihara de Bàkoń nous amène à souligner l'importance croissante que semble prendre, du point de vue des images, l'aspect « Viṣṇu » au détriment de l'aspect « Śiva ». A Bàkoń, c'est le caractère vishnouite qui est, de toute évidence, prépondérant, puisqu'à une époque où les statues de Śiva sont nombreuses et toujours coiffées d'un *jaṭamukuṭa* à peu près cylindrique, ce *jaṭamukuṭa* se transforme complètement, pour suivre les formes que lui impose le *mukuṭa* vishnouite récemment adopté.

Une telle évolution n'est pas nouvelle, car elle se dessine dès les premières représentations de Harihara. La plus ancienne, celle de l'Aśram Mahā Roseï qui semble pouvoir être datée de la fin du VIe siècle ou des premières années du VIIe, d'après un ensemble de caractères qui peuvent l'apparenter à la trinité vishnouite du Phnoṃ Dà [2], montre une différenciation très nette avec des caractères śivaïtes fortement soulignés : demi-*jaṭamukuṭa* aux anses nettement séparées, très proche des modèles de l'Inde contemporaine [3], peau de tigre en demi-vêtement, très grand *triśūla*. Dès Saṃbór-Prei Kŭk dont le Harihara doit pouvoir être daté de la fin du premier quart du VIIe siècle, le costume n'est plus différencié et le *jaṭamukuṭa* se simplifie. Au Pràsàt Andèt, le *jaṭamukuṭa* très stylisé s'inscrit rigoureusement dans le volume de la mitre et s'accompagne d'un mince bandeau orfévrique nous avons signalé plus haut, comme le premier essai possible d'une forme de diadème. Les œuvres contemporaines ou postérieures, de facture plus médiocre, ne représentent plus le *jaṭamukuṭa* que par une simple gravure au trait [4].

Nous sommes ainsi amené à envisager l'existence d'images de Harihara postérieures au style de Bàkoń. Nous ne connaissons plus d'inscriptions mentionnant l'érection de cette divinité, en dehors de la stèle de Sdŏk Kăk Thoṃ [5] mais des allusions se rencontrent encore dans les textes épigraphiques. A la lumière des précisions que nous apportent la statue de Bàkoń et l'évolution du type, nous croyons pouvoir avancer que certaines images des XIe et XIIe siècles dont la coiffure paraît assez énigmatique pourraient être des Harihara. Diadémées, elles portent un *mukuṭa* conique semblable à celui de Viṣṇu pendant la même période, mais orné paradoxalement du signe *oṃ* gravé sur l'axe. D'autre fois, le front de la divinité s'orne de l'œil frontal et, sur certaines pièces, les deux symboles sont figurés concurremment. Nous ne connaisssons actuellement aucune de ces statues ayant conservé ses attributs; aussi œil frontal ou *oṃ* sembleraient des indices bien insuffisants pour caractériser des

---

(1) Ph. Stern, *op. cit.*, p. 123.

(2) P. Dupont, *Les premières images brahmaniques d'Indochine*, in *BSEI*, XXVI, 2 (1951), p. 131 et suiv.

(3) Śiva dansant d'Ellora, cav. 21 « Rameśvara ».

(4) M. Pierre Dupont avait déjà remarqué que « la coiffure des Harihara tend à devenir cylindrique, la chevelure bouclée de Śiva, placée à droite, prenant exactement le même aspect que la mitre vishnouite située à gauche », dès le Harihara du Pràsàt Andèt. (*L'Art du Kulên et les débuts...*, *op. cit.*, p. 421, 422.)

(5) St. CXXVII. G. Cœdès et P. Dupont, *Les stèles de Sdok Kăk Thoṃ, Phnoṃ Sandak et Práḥ Vihār*, in *BEFEO*, XLIII, p. 103.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

représentations de Harihara, si la statue de Bàkoṅ n'établissait, qu'à une époque où le śivaisme est prépondérant, les caractères śivaites sont représentés avec tant de discrétion qu'ils peuvent échapper à une étude superficielle.

L'hypothèse nous paraît étayée par l'existence d'un Harihara de bronze découvert à Kapilapura en 1924 [1]. Cette statuette, haute de 39 centimètres, a pour attributs le disque, la conque et la massue levée ; la main inférieure gauche semble vide, mais la tête porte l'œil frontal, et le chignon cylindrique s'orne de la syllabe *oṃ* et du croissant. La tête, seule, serait ainsi considérée comme d'un Śiva tandis que le corps serait d'un Viṣṇu.

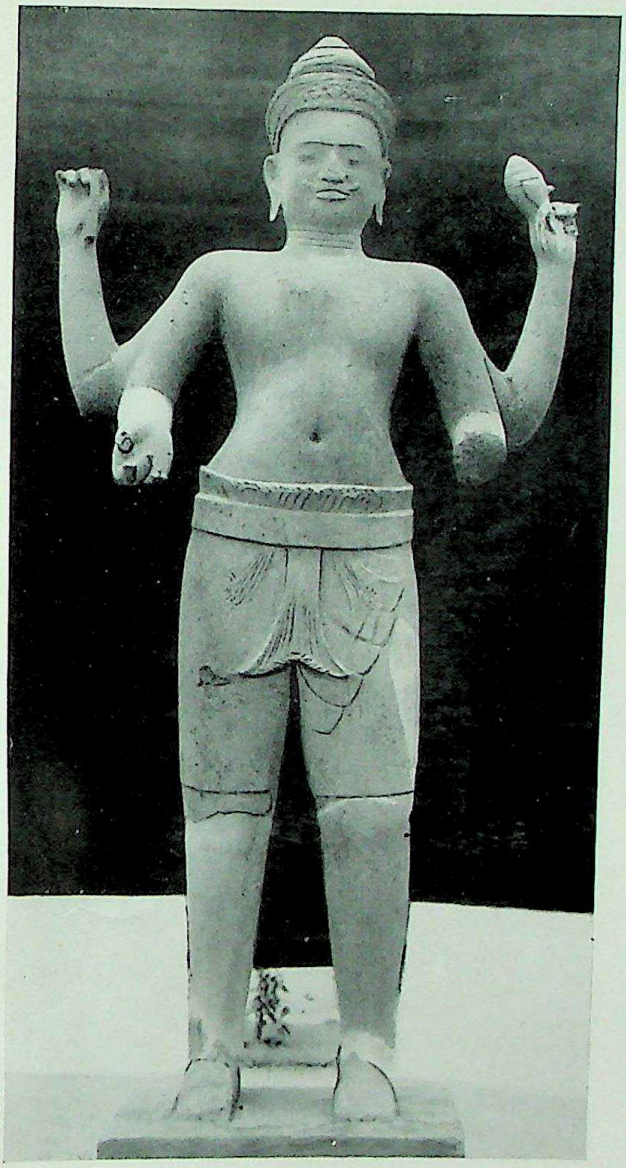
Un nombre relativement important de statues de Harihara semble ainsi exister encore à la fin de l'art khmèr, mais leur identification demeurera toujours hypothétique. Dans les cas malheureusement les plus fréquents où les images sont incomplètes, nous sommes réduits aux hypothèses, mais il ne nous paraissait pas inutile de les formuler.

Phnom Penh, août 1951.

---

[1] *Recherches à Kapilapura* (chronique), in *BEFEO*, XXIV, p. 645 et pl. XXV.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh



Bākoṅ. — Harihara.
Dépôt archéologique d'Aṅkor nº 4366. Haut. 1 m. 84.

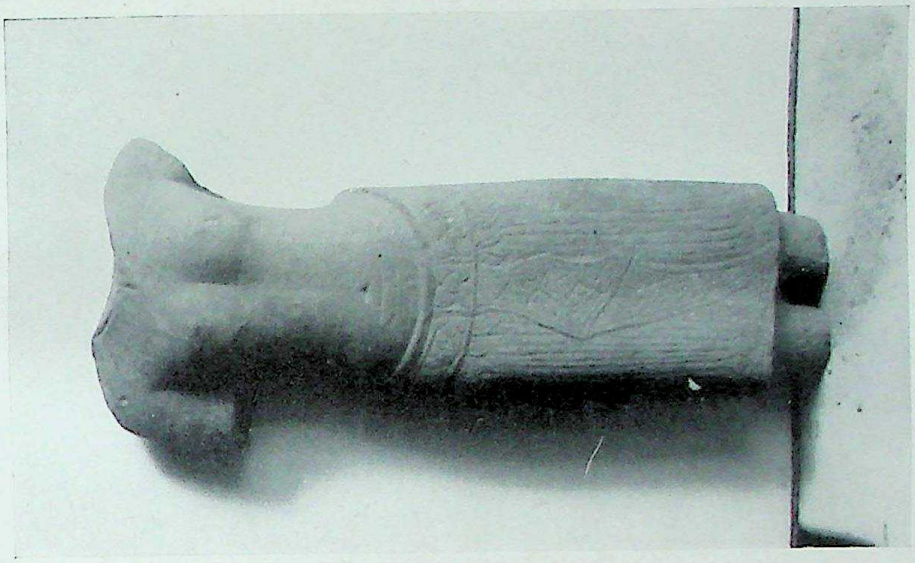
CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Bàkoń. — Harihara. Dépôt archéologique d'Aṅkor nº 4366. Détail.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh



2. Région de Kompòn Thom. — Corps féminin. Musée A. Sarraut, n° B. 732. Haut. 0 m. 38.

1. Thmâ Dap. — Tête. Dépôt archéologique d'Angkor.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

ÉTUDES D'ICONOGRAPHIE BOUDDHIQUE ET BRAHMANIQUE

par

Henri DEYDIER

Membre de l'École Française d'Extrême-Orient

I. — *Représentations murales de Jātaka à Luang Prabang.*

Dans ses « Recherches sur la littérature laotienne », L. Finot signale que le Jātakaṃ est « comme le centre de toute la littérature bouddhique au Laos » et que « le plus copié, le plus prêché, le plus répandu non seulement par le livre mais par l'image — car il est un des sujets favoris des peintres des pagodes — est le Vessantara jātaka »[1]. Tous les ans dans chaque *văt* une fête spéciale, le *boun Pha Vet,* est consacrée à la lecture de ce texte. L'épisode le plus populaire, et le plus souvent représenté, en particulier à Luang Prabang, est celui où l'épouse du Bodhisatta, Madhī, est cernée dans la forêt par des animaux féroces tels que tigre, *rājasī,* etc., pour qu'elle ne rentre pas à l'ermitage où son mari donne ses enfants à un brahmane. Ce conte appartient à une série de jātaka qui jouit de la ferveur populaire. C'est la collection des dix dernières vies du Buddha connue au Laos sous le nom de *Sip Xat*[2]. Quelques-uns sont représentés à la pagode de Vat Luong Khun qui se trouve sur la rive droite du Mékong en face de Luang Prabang. L'intérêt artistique de ces fresques est assez médiocre mais leur importance iconographique est essentielle. Deux d'entre elles illustrent les *Temiya* et *Nimi jātaka.*

A

1° Le *Temiya jātaka* (n° 538, pl. XIX).

Le Bodhisatta renaît sous le nom de prince Temi. Jusqu'à l'âge de seize ans il se refuse à parler et simule la surdité et le mutisme. Son père fait plusieurs tentatives pour l'effrayer et le faire parler; il lâche sur lui un éléphant sauvage puis un serpent dont les crocs ont été enlevés auparavant; l'enfant ne bronche pas. On l'enferme alors dans le gynécée, au milieu des courtisanes et des danseuses. Étendu sur son lit, retenant son souffle et ses battements de cœur, il prend l'aspect d'un mort. Cette nouvelle expérience s'étant révélée négative, le roi se résoud à suivre les avis

(1) *BEFEO,* XVII, 5, p. 43-44.
(2) *Ibid.,* p. 44.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

de ses conseillers et ordonne d'enterrer son fils. On met le prince dans un char. Arrivé à la lisière de la forêt, alors que le cocher commence à creuser un trou, le prince descend du char, le soulève avec l'attelage et le renverse. Puis s'adressant au conducteur qui est à genoux devant lui, il lui dit d'aller prévenir le roi et la reine qu'il parle désormais et qu'il va mener une vie d'ascète. Celui-ci rentre au palais et informe le souverain, qui, accompagné de la reine et de nombreux courtisans, va se prosterner devant son fils.

Ce jātaka est déjà connu dans l'iconographie bouddhique. Il existe dans un médaillon de Bārhūt[1]. On distingue le départ de l'enfant dans le char, puis on le voit ascète, adoré par un personnage royal. En Birmanie le motif représenté sur une plaque en terre cuite très abîmée provenant de Thagya Paya a été identifié comme « probably illustrating a scene from the Temiyā jātaka : Prince Temiya talking to the charioteer (?) »[2].

Ainsi des deux représentations de ce jātaka que l'on connaisse actuellement, l'identification de l'une reste très hypothétique. La fresque de Luang Prabang est donc intéressante, non seulement à cause de son originalité mais surtout parce que chaque épisode se distingue fort bien : l'éléphant à genou devant l'enfant, le serpent qu'on agite devant lui pour l'effrayer, les femmes endormies autour du corps rigide du prince, le jeune Bodhisatta soulevant char et attelage, pendant que le conducteur creuse le sol avec sa pelle, le cocher à genou devant le Bodhisatta ermite, son retour au palais pour informer le souverain. enfin le roi, la reine et leur suite venant se prosterner devant leur fils.

2° Le *Nimi rāja jātaka* (n° 541, pl. XX).

Voyant apparaître ses premiers cheveux blancs, un roi va se retirer dans un ermitage. Après sa mort, il se réincarne dans le sein de la reine de Mithilā sous le nom de Nimi. Il fait de nombreuses offrandes et des aumônes durant toute sa vie. Sakka vient le trouver et lui explique que, pour obtenir son salut, il est préférable de mener une vie d'ascète que de faire des donations. Le conducteur du char d'Indra lui fait parcourir les cieux, puis les enfers et le ramène sur la terre. Alors abandonnant son trône Nimi devient ermite.

La seule représentation connue de ce texte est un médaillon sur un pilier du Kalyānī Sīmā à Thaton[3] en Birmanie. On y voit un personnage royal dans un char conduit par une divinité. La fresque de Luang Prabang offre l'avantage d'illustrer chaque épisode, le voyage dans les cieux, dans les enfers et le retour au palais.

B

Le Jambupati-sutta.

L. Finot a depuis longtemps attiré l'attention sur l'importance du *Jambupati-sutta* au Laos[4]. M. P. Mus[5] a montré que cette conception du Buddha paré « que l'on trouve en Indochine se rattache par une tradition continue à un culte

---

[1] Cunningham, *The Stūpa of Bhârhût*, London, 1879, p. 58, pl. XXV, 4; Barua, *Bârhut*, Calcutta, 1934, II, p. 152; III, p. CX, 134.

[2] *ASI*, 1930-1934, II, pl. CXV *d*.

[3] *ASI*, 1930-1934, II, pl. CXVI, *b* (*circa* XIIe-XIIIe s. A. D.). Il est probable que l'on trouvera d'autres illustrations de ces textes le jour où l'on fera l'inventaire des fresques modernes des pagodes cambodgiennes, laotiennes, siamoises ou birmanes. [Cf. *Nimi-jātaka* birman *in BSEI*, 1952 (sous presse)].

[4] *Loc. cit.*, p. 66-69.

[5] *BEFEO*, XXVIII, p. 169.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

qui dans l'Inde de Hiuan-tsang semble déjà fixé de longue date». M. Cœdès reconnaît une illustration de ce texte «sur un linteau de la porte occidentale du sanctuaire de Phimai, monument datant au plus tard des premières années du XIIe siècle A. D.» [1].

L'intérêt des fresques de la pagode de Vat Pha Houak à Luang Prabang réside dans le fait que la légende est entièrement illustrée, et surtout dans la technique particulière du dessin.

La pagode fut fondée en 1841. Cette partie du XIXe siècle fut particulièrement néfaste dans l'histoire du Laos. L'on conçoit difficilement qu'en une période troublée il y ait pu avoir de nouvelles constructions de sanctuaires et des échanges avec les pays voisins, mais il faut se souvenir que, selon les annales laotiennes, «pendant ce temps, l'insouciante population de Luang Prabang vivait heureuse et paisible» [2]. Cette pagode fut décorée par des artistes laotiens travaillant sous la direction d'un maître chinois venu à la Cour de Luang Prabang. La technique est purement chinoise pour la décoration des palais et des vêtements, mais le caractère laotien réapparaît dans l'illustration des tourments de l'enfer qui est représentée par la vision de la jungle laotienne infestée de tigres, de panthères et d'éléphants et où les *phi* règnent en maîtres. L'épisode le plus remarquable est celui de la flèche (pl. XXI). Jambupati arrivé dans le palais hésite à reconnaître la présence du Bodhisatta. Il fait envoyer une flèche par ses archers. Celle-ci, grâce au pouvoir du Bodhisatta, ne peut atteindre son but, tourne vainement autour de la salle du trône et en sort vaincue.

II. — *Note sur un bas-relief du Prasat Khna Sen Keo.*

Ce monument, situé à l'est de Kòḥ Ker «au pied des pentes occidentales du mont Thbeng», est l'un des moins connus de l'art khmèr. Déjà Lunet de Lajonquière signalait que «ce monument mérite plus que les quelques lignes que lui consacre Aymonier..., il est particulièrement intéressant par les bas-reliefs, sculptés sur les faces de l'avant-corps, qui sont uniques..., et dont on ne retrouve guère de semblables que dans les monuments d'Aṅkor [3].

Ces bas-reliefs n'ont jamais fait l'objet d'une étude systématique. Leur composition est très proche de celle du Baphūon et de même que dans ce temple la plus grande fantaisie a régné dans la disposition des légendes. Parfois les scènes se lisent de haut en bas. Dans d'autres cas, il faut les interpréter de bas en haut. Un panneau complet comprend plusieurs tableautins qui peuvent se rapporter à la même histoire, ou illustrer des épisodes de légendes différentes. L'artiste n'a cédé qu'à une intention purement décorative, sans ordre, ni règle, et cela ne facilite pas la tâche de l'iconographe.

On reconnaît plusieurs scènes tirées du Rāmāyaṇa [4], mais également des illustrations du Mahābhārata. L'une d'elle, entre autres, mérite d'être signalée (pl. XXII). Il s'agit de l'épisode du Kirāta Parvan du *Vana Parvan* [5] :

«Śiva prend la forme d'un kirāta. Le rākṣasa Mūka transformé en sanglier va

---

(1) *Bronzes khmèrs*, Paris, 1923, p. 33.
(2) Le Boulanger, *Histoire du Laos français*, Paris, 1930, p. 212.
(3) *Inventaire des Monuments du Cambodge*, I, Paris, 1902, p. 352. Parmentier. *AKC* I, p. 263.
(4) Elles seront publiées dans notre étude sur le Rāmāyaṇa laotien.
(5) *Mahābhārata*, III et Bhāravi : *Kirātarjuniya*.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

tenter Arjuna qui se livre aux austérités dans son ermitage. Celui-ci apercevant l'animal prend son arc et le perce d'une flèche. A ce moment le kirāta transperce également la bête et prétend qu'il l'a tuée le premier. Combat entre Arjuna et le kirāta. Celui-ci reprend sa véritable forme de Mahādēva et Arjuna se prosterne devant lui. Le dieu lui dit de reprendre ses armes et d'aller aider ses frères.»

La scène se lit de bas en haut et de gauche à droite dans chaque compartiment. Le premier tableautin montre l'animal entre les deux chasseurs; dans le second les deux hommes se battent avec leurs armes, puis ensuite luttent à la main. Enfin, dans le troisième, Arjuna est saisi par le kirāta qui commence à le soulever. Celui-ci reprend sa forme de Śiva, et Arjuna se prosterne devant lui. Derrière Arjuna on voit Umā qui porte un plateau d'offrandes, car le texte précise qu'au moment de sa transformation en kirāta, Śiva était accompagné d'Umā déguisée en femme kirāta.

Cet épisode n'est pas rare dans l'art khmèr. Dès 1913, M. Cœdès[1] le reconnaissait dans l'un des bas-reliefs d'Aṅkor Vāt, où la scène est traitée en raccourci. Bien qu'également très nette à Bantāy Srĕi, cette légende semble avoir dérouté V. Goloubew qui en donne une explication peu satisfaisante. Elle existe également au Baphūon et elle est signalée[2], sans aucun commentaire.

Cet épisode semble également avoir joui d'une faveur particulière à Java et à Bāli. On le retrouve sous le nom d'*Ardjoena Wiwaha* dans la littérature javanaise[3] et il fait partie du répertoire des danses classiques à Bāli. Au Caṇḍī Surawana (*circa* XIVe A.D.), seules les scènes de la mort du sanglier et de l'adoration de Śiva sont représentées[4]. C'est également un thème familier dans les miniatures balinaises[5].

Mais de toutes ces représentations, seules les scènes du Pràsàt Khna Sen Keo nous donnent l'illustration la plus complète de la légende.

III. — *La légende de Kṛṣṇa au Baphūon.*

Depuis les premières identifications de L. Finot[6] en 1910, les bas-reliefs du Baphūon n'ont jamais fait l'objet d'une étude systématique. L. Finot avait réussi à reconnaître quelques scènes du Rāmāyaṇa. Grâce aux indications fournies par M. Cœdès, M. Glaize[7] dans son *Guide d'Angkor* explique quelques épisodes tirés

---

(1) *BEFEO*, XIII, 6, p. 2. *Le Temple d'Īçvarapura*, Paris, 1926, p. 53, p. 37 *a*. «Au-dessous du groupe est sculpté, de face, un sanglier que visent, de droite et de gauche, deux archers émergeant des feuillages. Ce dernier motif a été interprété par L. Finot comme une allusion au nom sanskrit de *Yajnavaràha* (le sanglier du sacrifice) qui figure dans les inscriptions de Bantāy Srĕi comme celui du principal fondateur du temple.» Cette erreur est reprise par M. Glaize, p. 236.

(2) *Les Monuments du groupe d'Angkor, Guide*, Saigon, 1re édit., 1944, p. 168; 2e édit., 1948, p. 156. Elle est reproduite dans Coral-Rémusat, *L'Art khmer*, Paris, 1939, pl. XXXVI, 93, et dans Parmentier, *Guide d'Angkor*, Saigon, 1950, fig. 20. Aucun de ces deux auteurs n'en donne l'explication. [Commaille. *Le Bayon d'Angkor-Tham*, p. 22 et pl. CIII-CIV.]

(3) P. V. van Stein Callenfels, *De Mintaraga, Bas relief aan de oud javaansche Bouwwerken*, in *Publicaties van den Oudheid hundigen Dienst in Nederlandsch-Indie*, Batavia, 1925, pl. 51.

(4) *Ibid.*, pl. 40, 5 et 8, 58 et W. F. Stutterheim, *Pictorial history of civilisation in Java*, Weltwreden, s. d., p. 8 et fig. 123-124.

(5) Van Stein Callenfels, *loc. cit.*, pl. 55-56.

(6) *Les bas-reliefs du Baphūon*, in *BCAI*, 1910, p. 158.

(7) *Les monuments du groupe d'Angkor*, 1944, p. 164-168; 1948, p. 154-157.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

non seulement du Rāmāyaṇa, mais également du Mahābhārata et du Bhāgavata-Purāṇa.

De nombreux points cependant restent encore obscurs. La légende de Kṛṣṇa mérite d'être étudiée en détail. Un examen approfondi des différents gopuras du Baphūon permet d'établir que la majeure partie des scènes illustrant le Bhāgavata-

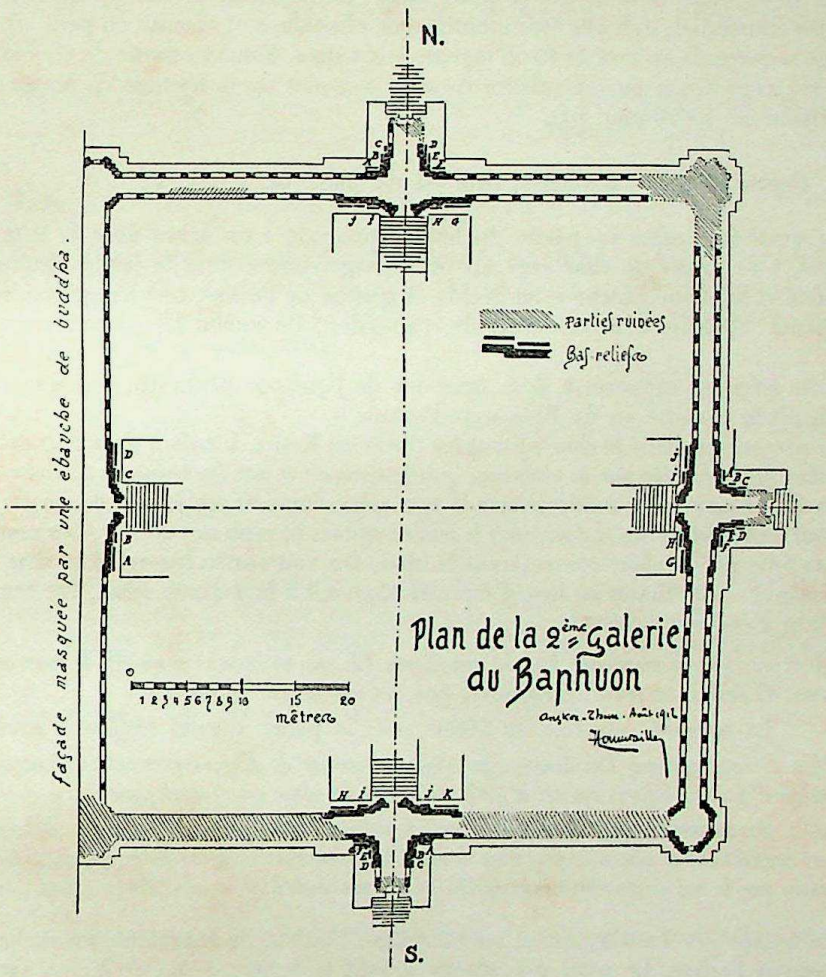


FIG. 36. — Plan de la galerie du second étage du Baphūon, avec emplacement des bas-reliefs, par Jean Comaille, 1919.

Purāṇa sont représentées dans les panneaux des gopura sud, face sud, et gopura ouest, face ouest (fig. 36). On ne peut cependant fixer de règle générale puisque l'on retrouve deux épisodes du même texte au gopura nord. Cela confirme l'opinion de M. Cœdès[1] citée par M. Glaize : « La façon dont les panneaux sont disposés semble marquer une intention purement décorative ». La manière dont les scènes se suivent relève également beaucoup plus de la fantaisie que de règles iconographiques strictes. Ainsi, nous voyons dans le gopura nord, face nord, un épisode

[1] *Ibid.*, 1948, p. 154.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

du Rāmāyaṇa (la rencontre de Rāma avec Sugrīva, le combat entre Vālin et Sugrīva, la mort de Vālin) qui se lit de bas en haut alors que la même scène dans le même gopura face sud se déroule de haut en bas. De même, on peut dire que l'ensemble des panneaux d'une même bande verticale ne se rapporte pas toujours à la même histoire — et quand parfois les quatre ou cinq scènes illustrent une série d'épisodes d'un même texte, ce n'est pas toujours dans l'ordre normal de la narration. Aussi chaque illustration doit-elle être identifiée en elle-même et ensuite on peut vérifier si elle se raccorde ou non de façon logique aux autres. Tenant compte de ces constatations, nous avons pu reconnaître certains épisodes de la légende de Kṛṣṇa que M. Glaize ne mentionne pas.

a. *Gopura sud,* face sud-ouest, côté est du plan (pl. XXIII, 1).

La quatrième scène en partie du haut représente : un arbre dont le faîte est incliné, à sa droite un char avec un personnage couché dont la jambe droite est étendue et la jambe gauche semi-fléchie. A gauche de l'arbre, une femme aux seins tombants est assise dans une attitude d'abandon. Un enfant (?) se trouve devant elle.

Cette scène se rapporte à deux épisodes de l'enfance de Kṛṣṇa, tels que nous les décrit le chapitre VII du Bhāgavata-Purāṇa.

Le personnage dans le char agitant les pieds est Kṛṣṇa. L'enfant s'étant endormi, sa mère fut « *absorbée par la cérémonie qu'elle célébrait et par les honneurs à rendre aux habitants du parc qui y étaient venus; la sage mère n'entendit pas les cris de son fils qui pleurait à chaudes larmes et demandait le sein en agitant les pieds en l'air* » (1). Les mouvements faits par l'enfant renversèrent le char. On voit sur le bas-relief le char qui est incliné sur le timon au lieu d'être droit. Quant à la seconde scène, elle semble illustrer l'épisode suivant :

« *Un jour que la vertueuse Yaśōdā tenait son fils sur sa hanche et qu'elle le couvrait de caresses, il devient si lourd, malgré son âge, qu'elle ne put le porter* ».

« ... La bergère, surprise de fléchir sous le poids, déposa *l'enfant à terre*...

« *Un démon, nommé Triṇāvarta, qui était au service de Kaṃsa prenant par son ordre la forme d'un tourbillon, enleva le petit enfant de la place où il était assis*...

« ... *Au milieu de ce violent tourbillon, de cette pluie de poussière, la mère, à bout de forces, ne sachant ce que son fils était devenu, se lamentait et pleurait en pensant à lui, affaissée sur le sol comme la vache qui a perdu son veau* » (2).

La femme est Yaśōdā; quant au tourbillon l'artiste l'a représenté en inclinant fortement l'arbre. Le petit personnage devant la femme doit être Kṛṣṇa venant d'être posé par sa mère qui ne peut plus le porter, mais le bas-relief est abîmé et l'on ne peut affirmer l'instant auquel se réfère la scène. De toute façon, nous sommes bien en présence de l'épisode du tourbillon, soit au moment où la mère a posé son enfant, soit après la mort du démon, quand Kṛṣṇa revient près de sa mère.

b. Immédiatement sous le panneau que nous venons de décrire (pl. XXIII, 2) n voit au centre, sous une construction légère, un personnage assis en *Mahārājalilā-ma*. De chaque côté deux hommes à genou lui rendent hommage.

---

(1) *Bhāgavata-Purāṇa*, livre X, ch. VII, 5 à 7; *Harivaṃsa*, ch. LXI; *Viṣṇu-Purāṇa*, ch. V. Toutes les références données sont celles du *Bhāgavata-Purāṇa*.
(2) *Ibid.*, ch. VII, 18 à 24.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Nous avons affaire à la scène qui fait suite à l'épisode précédent. Le personnage central est le Purōhita des Yadus, Garga, qui est venu dans le parc de Nanda pour imposer un nom aux deux enfants (Rāma et Vāsudēva) :

« *Nanda, pénétré à sa vue de la joie la plus vive, alla au devant de lui et, joignant les mains en signe de respect, il l'honora comme si ç'eût été Adōksaja en personne et s'inclina profondément devant lui. Il donna un siège commode au saint solitaire, il lui rendit les devoirs de l'hospitalité* » (1).

Quant au troisième personnage à la gauche des deux précédents, ce n'est qu'un ṛṣī et sa présence nous informe que nous sommes dans un ermitage.

c. *Gopura sud,* face nord, côté I du plan (pl. XXIV, 1).

Le panneau du centre représente un personnage en appui sur ses jambes écartées, le bras droit élevé en demi-flexion, le bras gauche tendu avec la paume de la main verticale, luttant avec un cheval cabré. Le chapitre XXXVII du Bhāgavata-Purāṇa nous donne la clé de cette scène :

« ... *Kēcin* (envoyé par Kaṃsa sous la forme d'un cheval gigantesque...) ... *ouvrant la bouche fondit soudain sur Hari Kṛṣṇa, lui enfonça en souriant son bras gauche dans la gueule...* » (2).

Cet épisode se retrouve dans l'Inde à Paharpur (3).

d. La scène qui se trouve au-dessus du panneau que nous venons de décrire représente le meurtre de Kaṃsa par Kṛṣṇa (pl. XXIV, 2) tel que nous le voyons illustré à Bantāy Srĕi (4) au Vat Phu (5) et sur des linteaux d'autres monuments.

e. *Gopura ouest,* face est, côté C du plan (pl. XXV, 1).

M. Glaize (6) décrit ainsi la scène du deuxième panneau en partant du bas. « Un personnage faisant tournoyer un éléphant qu'il tient par une patte ». Il y a une erreur dans la description : l'éléphant n'est pas tenu *par une patte,* mais *par la queue.*

Cet épisode provient également du Bhāgavata-Purāṇa, chap. XLIII. L'éléphant Kuvalayāpīḍa appartenant à Kaṃsa se précipite sur Kṛṣṇa :

« [Kṛṣṇa] *lui saisit la queue d'une main vigoureuse et l'entraîna à la distance de vingt-cinq arcs; ainsi Suparṇa enlève un serpent en se jouant* ».

Enfin, pour parachever ces quelques identifications relatives à la légende de Kṛṣṇa au Baphūon, voici quelques notes complémentaires concernant les remarques de M. Glaize.

---

(1) *Ibid.*, ch. VIII, 1 à 3.
(2) *Ibid.*, ch. XXXVII, 6.
(3) *MASI,* 55, p. 47 et pl. XXVIII, n° 30.
(4) *Le temple d'Içvarapura,* p. 62.
(5) *BEFEO,* II, p. 159.
(6) *Loc. cit.*, 1948, p. 157.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

1° *Gopura sud,* face sud [1].

« L'échange d'enfants qui doit préserver de la mort le jeune dieu. » Précisons que cet épisode se déroule en deux temps : d'une part sur le deuxième panneau en partant du bas du côté G du plan (pl. XXVI, 2) et d'autre part sur le premier panneau en partant du bas du côté F du plan (pl. XXV, 2).

La première scène montre deux personnages assis et endormis, à droite d'une femme qui tend un enfant à un homme se trouvant à gauche.

La deuxième représente une femme inclinée soulevant un enfant dans les bras et, à sa gauche, une autre agenouillée tenant un bébé sur les genoux.

Aucun doute ne peut subsister quant à la signification de ces deux scènes : il s'agit bien de l'échange des enfants tel que nous le décrit le chapitre III du Bhāgavata-Purāṇa.

« ... *Puis au moment où le fils de Śura inspiré par Bhāgavat se préparait à quitter avec son fils la chambre de la jeune, la Māyā du Yōga, Ajā, naquit au sein de l'épouse de Nanda. ... A son arrivée dans le parc de Nanda le fils de Śura y trouva les bergers assoupis sous l'influence de Nidrā; il déposa son fils sur la couche de Yaśōdā et, lui prenant sa fille, il revint avec elle à sa demeure* » [2].

Le premier tableau est parfaitement clair. Les deux personnages endormis sont Vasudēva et Dēvakī : « *l'heure de minuit s'enveloppait de ténèbres lorsque du sein de Dēvakī à la beauté divine naquit Viṣṇu...* » [3]. On les retrouve debout, Dēvakī tendant l'enfant à Vasudēva. Donc, les deux acteurs principaux de cette scène sont représentés deux fois dans le même tableau.

Le deuxième panneau représente incontestablement l'échange des enfants mais un point reste obscur : le texte dit que c'est Vasudēva qui déposa Kṛṣṇa sur la couche de Yaśōdā. Or la scène nous montre deux femmes. L'artiste a-t-il suivi une recension différente du texte classique? De même que pour le Rāmāyaṇa existait-il des versions locales distinctes de la leçon indienne? Notre bas-relief semble l'attester et il y a là un problème qui trouvera sans doute sa solution le jour où l'on découvrira les vestiges d'une version khmère du Bhāgavata-Purāṇa, ou du Harivaṁśa.

2° *Gopura sud,* face sud, côté G (pl. XXVI, 4).

Kṛṣṇa luttant contre des taureaux à face humaine [4].

Il s'agit ici du combat contre le démon Ariṣṭa [5] qui arrive « *dans le parc sous la forme d'un buffle à la masse et à la bosse gigantesques* ».

« *Le Bienheureux, le prenant par les deux cornes, le repousse à dix-huit pas en arrière* »... le buffle revient à la charge. « *A ce nouvel assaut, Kṛṣṇa, le contenant par les deux cornes, le maîtrisa avec le pied, l'étendit à terre, le pressa comme un vêtement humide* » [6].

La scène à droite de l'arbre montre Kṛṣṇa saisissant l'animal par les cornes. Celle à sa gauche représente Kṛṣṇa maîtrisant l'animal avec le pied posé sur la tête et le pressant comme un vêtement humide. On voit très nettement le jeune dieu, tenant

---

[1] *Loc. cit.*, p. 155.
[2] Ch. III, 47-51.
[3] *Ibid.*, 8.
[4] M. Glaize, *ibid.*, p. 155.
[5] Ch. XXXVI.
[6] *Ibid.*, 1, 11 et 13.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

le buffle par les deux membres postérieurs écartés, faire subir au corps de l'animal une demi-torsion.

3° *Gopura sud,* face sud, côté G (pl. XXVI, 3).

Kṛṣṇa séparant en deux le *nāga* Kāliya[1].

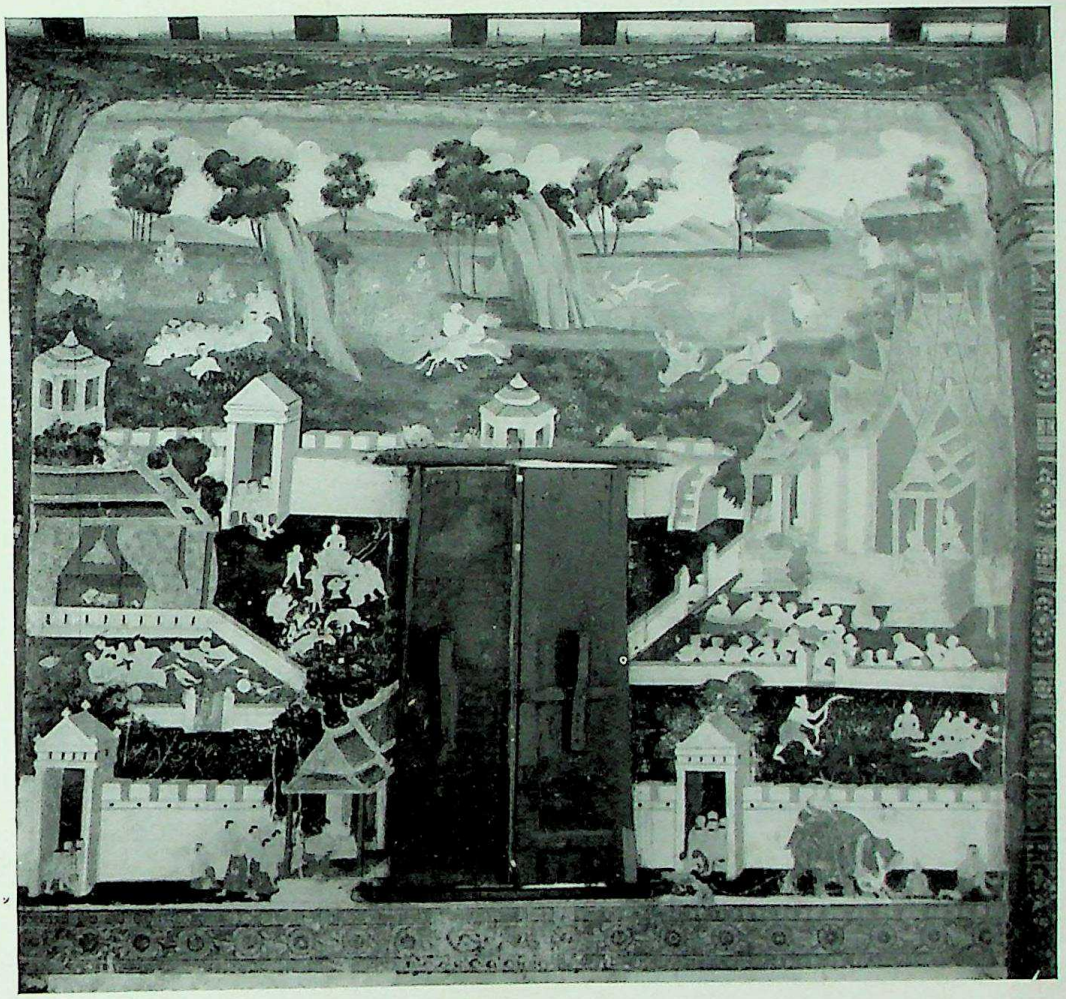
Cet épisode se retrouve traité en raccourci à Bantāy[2]. Samrē (gopura I est, linteau d'entrée secondaire sud, face est) et à *Kòḥ Ker* (linteau ouest de l'entrée secondaire nord, dans la troisième enceinte sud).

---

[1] M. Glaize, p. 155. *Bhāgavata-Purāṇa,* ch. XVI.
[2] Cl. E.F.E.-O., 18 × 24, n° 10.678, et 18 × 24, n° 1211.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh



Luang Prabang. — Vat Luong Khun. Temiya Jātaka.

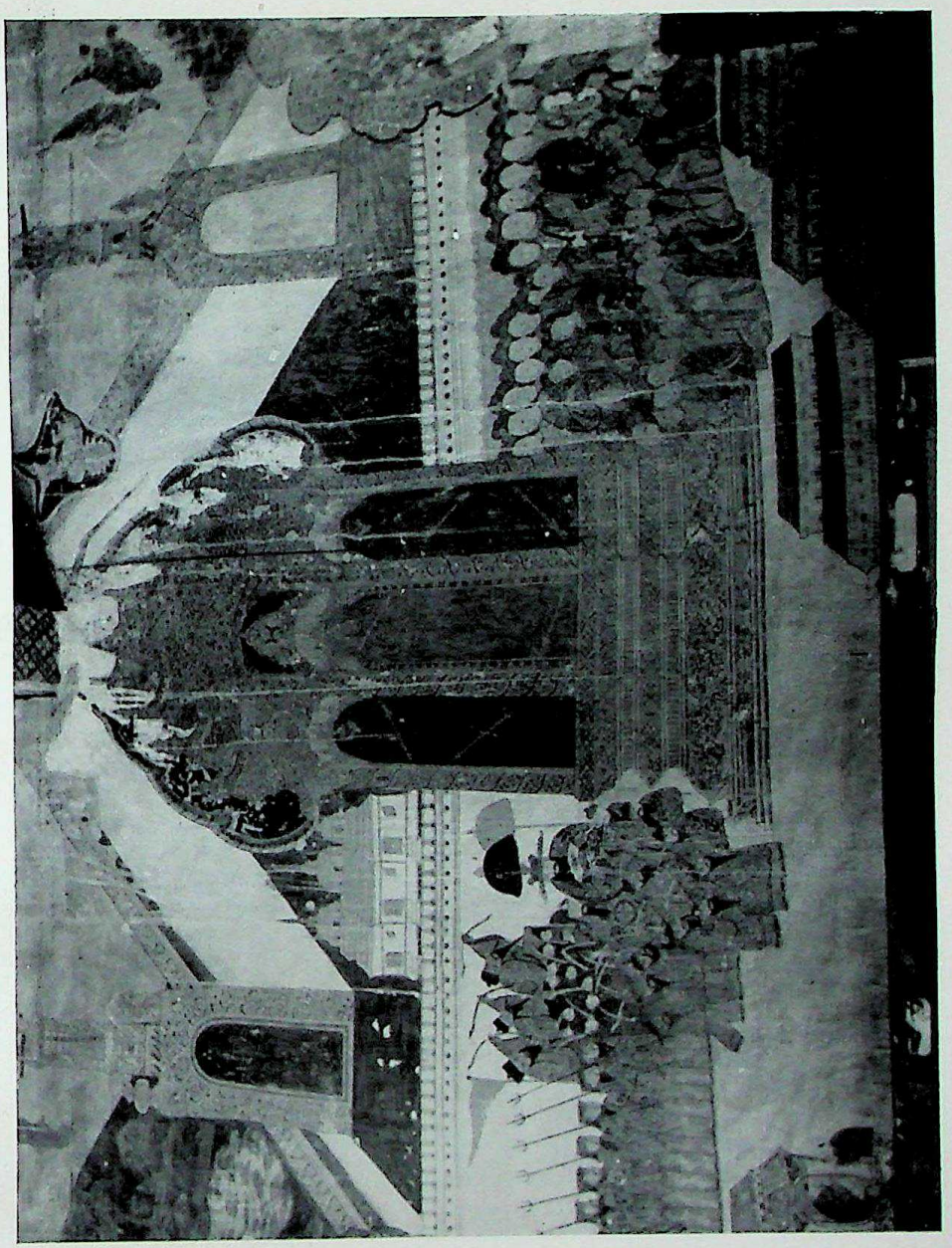
CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Luang Prabang. — Vat Luong Khun. Nemi rajajātaka.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh



Luang Prabang. — Vat Phra Houak. Jambupati Sutta.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Prâsât Khnâ Sen Keo. — Salle précédant le sanctuaire central du côté Est (aile Ouest, face Sud) le Kirata Parvan (cl. E. F. E.-O., n° 10.718)

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

1

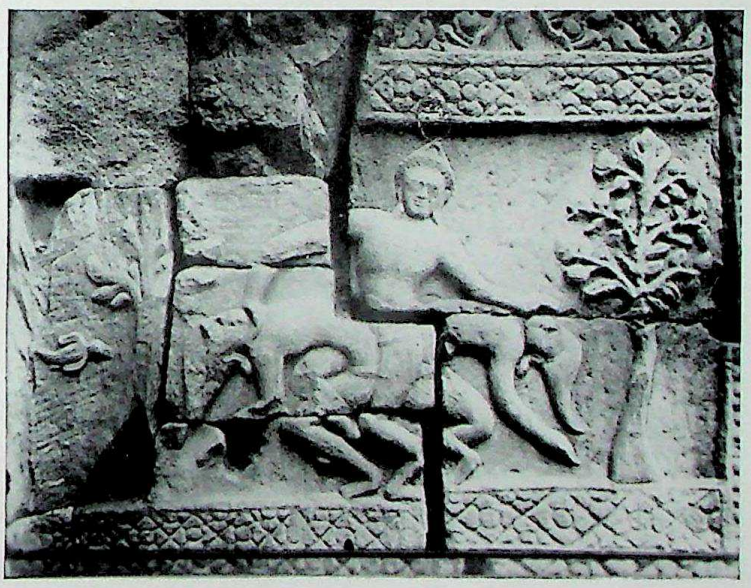
2

Bàphuon. — 1. Kṛṣṇa endormi dans le char; lutte contre le tourbillon Tṛṇāvarta.
2. Le Purohita des Yadus adoré par Nanda et un ṛṣi.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

1

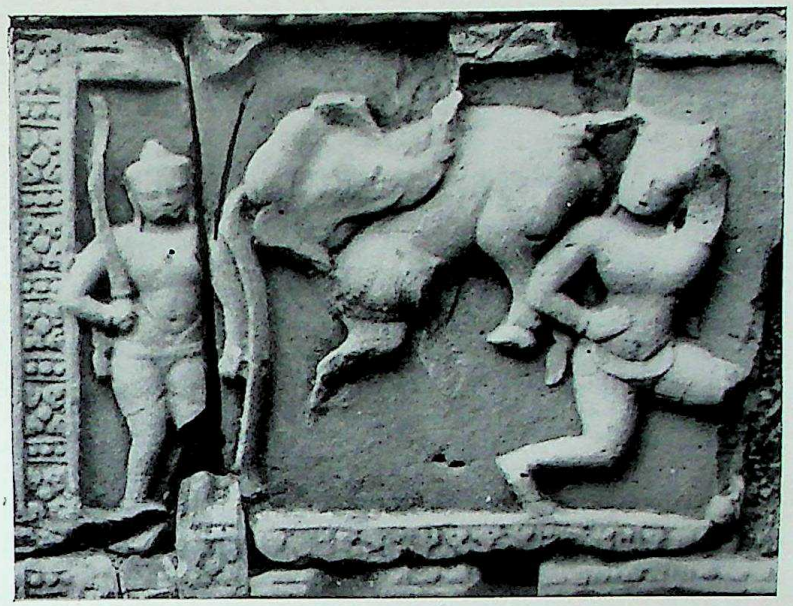


2

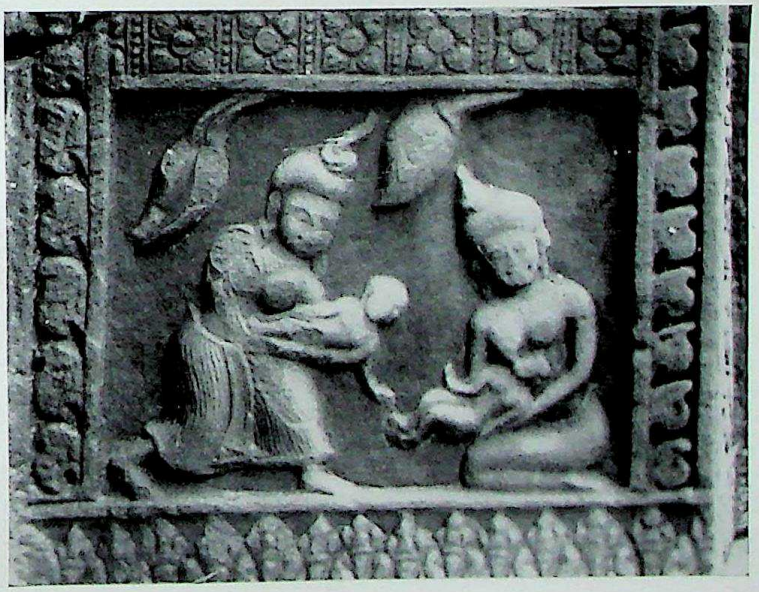
Bàphûon. — Légende de Kṛṣṇa : 1. Kṛṣṇa lutte contre le cheval Kēcin ; 2. Meurtre de Kaṃsa.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh



1

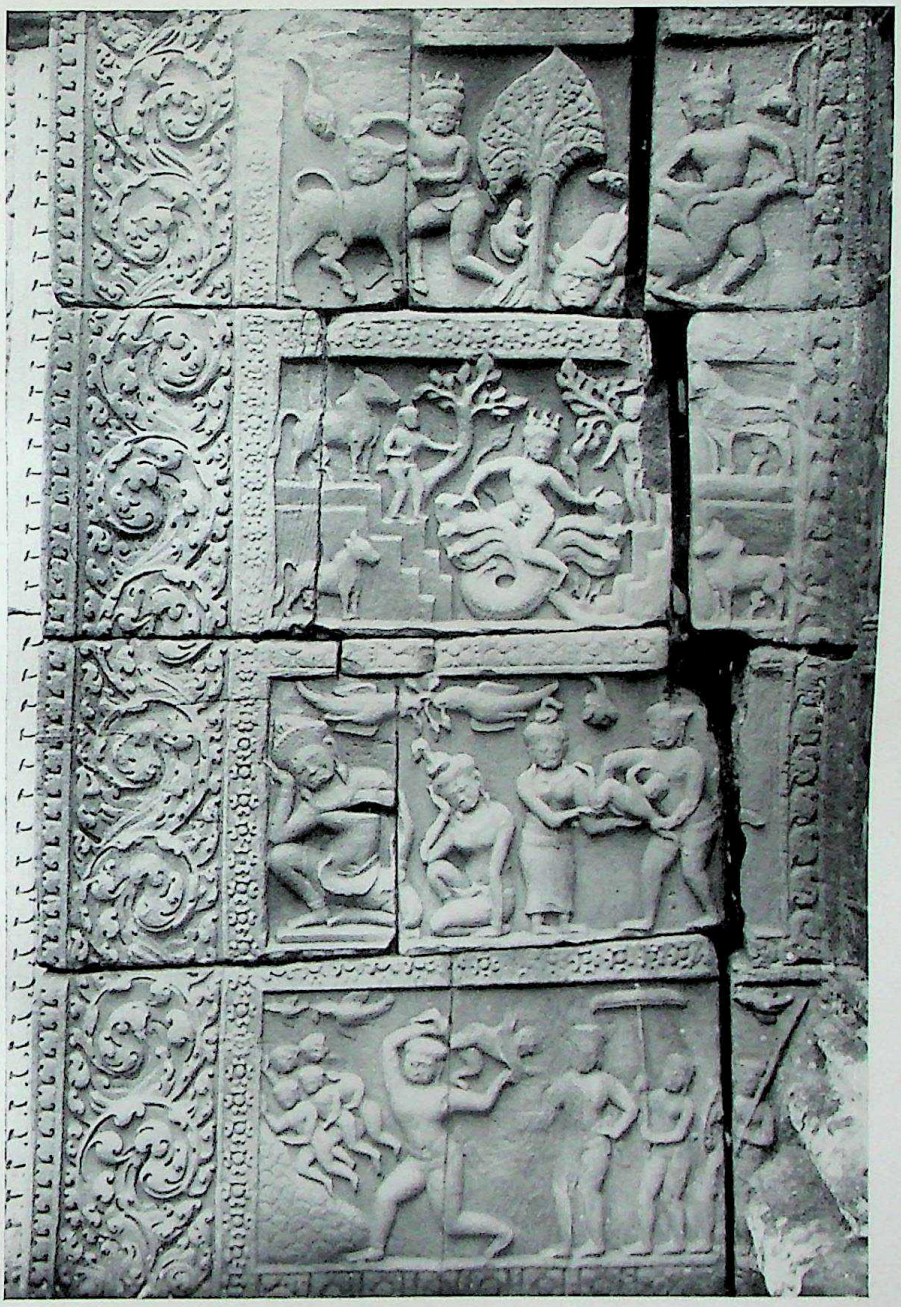


2

Bàphuon. — Légende de Kṛṣṇa : *1*. Meurtre de l'éléphant Kuvalayāpīda. 2. Échange des enfants (deuxième phase). Cl. E.F.E.-O., nos 10.851 et 10.221.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh



Bàphuon. — Légende de Kṛṣṇa. — De bas en haut : *1*. Kaṃsa tuant les enfants de Vasudēva. — 2. Naissance de Kṛṣṇa. Échange des enfants (première phase). — *3*. Combat contre le serpent Kāliya. — *4*. Combat contre le démon Ariṣṭa. (Cl. E.F.E.-O., n° 10.857).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

QUELQUES DATES POUR UNE HISTOIRE DE LA JONQUE CHINOISE

(Communication présentée au Congrès International des Sciences Anthropologiques et Ethnologiques à Bruxelles en août 1948)

par

Pierre PARIS

Membre Correspondant de l'École Française d'Extrême-Orient

I. — *La coque.*

A ma connaissance, les plus anciennes représentations de bateaux en Chine sont au Hiao T'ang Chan et au Wou Leang Ts'eu (IIe siècle de notre ère). J'ai déjà signalé au Hiao T'ang Chan [1] des pirogues dont la silhouette pourrait être cambodgienne et dans lesquelles il paraît difficile de ne pas voir des monoxyles. Au Wou Leang Ts'eu, on trouve des bateaux qui rappellent les *balons* siamois du XVIIe siècle [2] et dont deux au moins sont en bordés assemblés avec étrave et étambot. Or ces deux formes d'embarcations paraissent de nos jours une spécialité de l'Asie du Sud.

Pour rencontrer une représentation de jonques à proprement parler, il faut, je crois, descendre jusqu'au début du XIIe siècle. Le rouleau de Tchang Tseu-touan intitulé « La remontée de la rivière pour la fête du printemps », où l'on voit de nombreuses jonques sur la rivière de K'ai-fong, fut commandé vers 1126 par l'empereur Houei Tsong, peu avant la prise de cette ville par les Tartares Kin et le transfert de la capitale des Song à Nankin, puis à Hang-tcheou. Mais l'original est perdu et il n'est connu que par des copies dont les plus anciennes datent des Yuan [3]. (Voir fig. 37 deux extraits d'une copie du temps des Ming appartenant à l'École Française d'Extrême-Orient [4].)

---

(1) P. Paris, *Les bateaux des bas-reliefs khmèrs*, in *BEFEO*, 1941, p. 356. (Référence à Chavannes, *Mission archéologique dans la Chine septentrionale*, Paris, 1909, photos 51 et 52.)

(2) *Ibid.*, p. 349. (Chavannes n° 122.)

(3) Laurence Binyon, *The George Eumorphopoulos collection, Catalogue of the Chinese, Corean and Siamese paintings*, London, Ernest Benn, 1928, pl. XLII et texte correspondant.

(4) Un fragment de l'exemplaire de la collection Eumorphopoulos se trouve aussi reproduit dans F. Moll, *Das Schiff in der bildenden Kunst vom Altertum bis zum Ausgang des Mittelalters*, Bonn, Kurt Schroeder, 1929, pl. A. V. 8.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh
PIERRE PARIS

I - La jonque du Bayon (fragment)
II - Rouleau de Tchang Tseu Touan (extrait)
III - - id - -. II est à droite, III à gauche

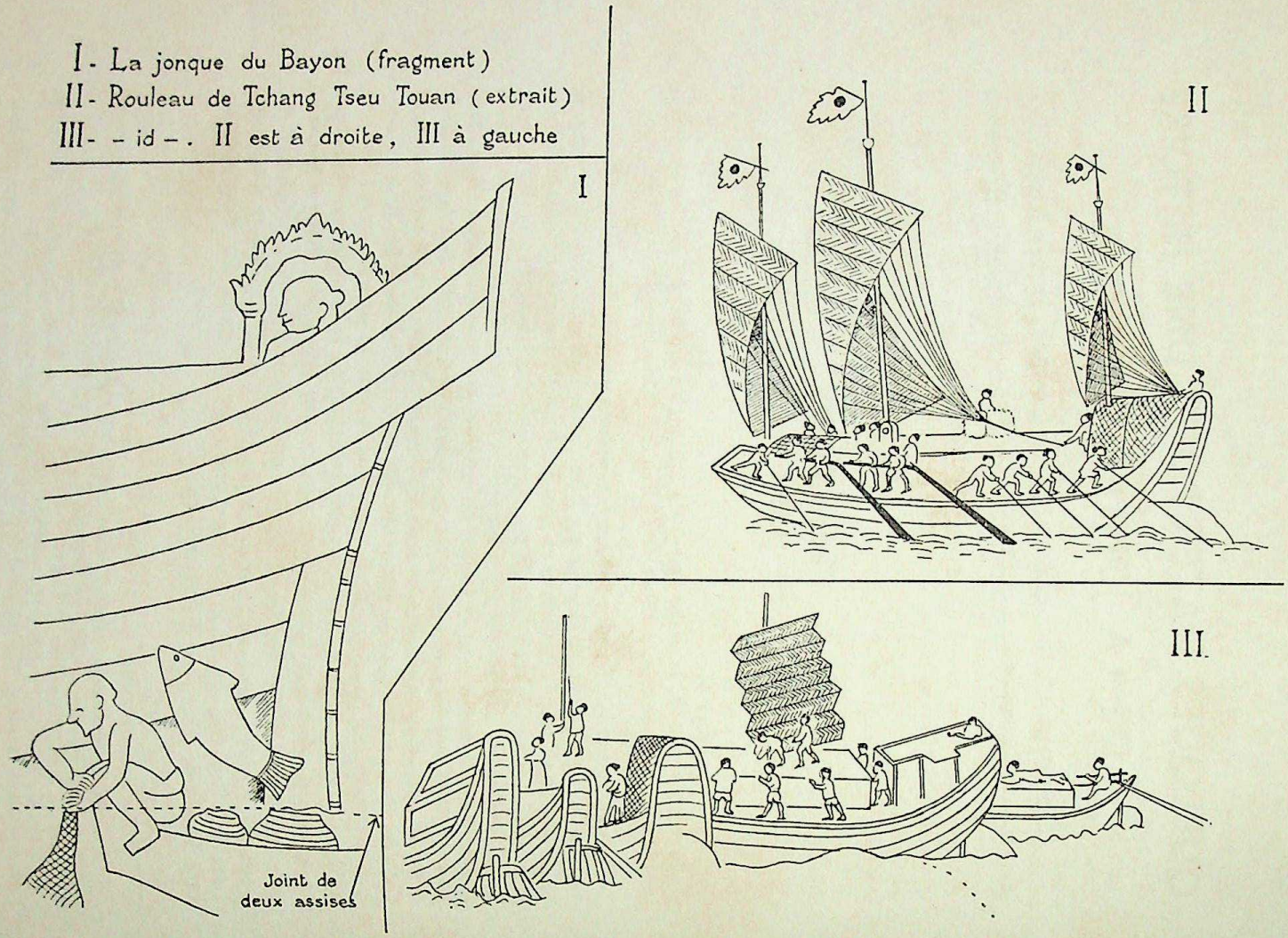


Fig. 37. — Histoire de la jonque chinoise.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

A ma connaissance, le premier document sur la jonque à voiles qui soit à la fois authentique et de date certaine doit être cherché hors de Chine : c'est le bas-relief bien connu de la jonque du Bàyon d'Angkor (début du XIIIe siècle). Il a été analysé par le regretté G. Groslier dès 1917 [1], et par moi-même en 1941 [2]. Il est inutile d'y revenir ici.

Parmi les détails de construction, il en est un dont la tradition ne paraît pas conservée et dont la première mention se trouve dans Marco Polo (en Chine de 1275 à 1292) : « Sachez que quand ces navires passent aux réparations, ce qui arrive tous les ans une fois, on les renforce d'une nouvelle épaisseur de planches bien rabotées et bien enduites et fixées aux premières enveloppes de la même manière que celles-ci furent jointes et assemblées... et jusqu'à ce que la paroi ait six épaisseurs de planches, car passé cette limite, on s'en sert pour le cabotage le long des côtes, si longtemps qu'ils peuvent durer; puis, finalement, on les démonte » [3]. Cet usage bizarre et dont je ne connais pas d'exemple, du moins dans le Sud, est encore rapporté par Nicoló Conti (début du XVe siècle), mais il ne dépasse pas trois épaisseurs [4]. Duarte Barbosa (début du XVIe siècle) parle de trois ou quatre [5] et Castanheda (voyage : 1528-1538) va jusqu'à sept couches [6]. Après, on n'en entend plus parler.

Les cloisons étanches sont indiquées pour la première fois par Nicoló Conti (*ibid.*), car les mentions qu'on en trouve dans certains textes de Marco Polo (même chapitre) sont des interpolations de Ramusio (1485-1557).

Les nombreuses cabines (50 à 60) citées pour la première fois par Marco Polo (*ibid.*) sont reprises par Ibn Batouta (1355) [7] et par les rubriques de la carte de Fra Mauro (1459) [8].

Pour les sampans, le dépassement du tableau arrière par les bordés est attesté dès le Xe siècle par une peinture de Li Tch'eng (Cinq Dynasties) [9].

II. — *L'aviron à béquille.*

C'est également dans une peinture de Li Tch'eng que j'en trouve le premier témoignage [10]. Cette poignée transversale donne une maîtrise parfaite de l'aviron dans la nage face en avant qui est la vogue chinoise normale, du reste imposée souvent par la nécessité de voir la route dans des voies fluviales encombrées. Je l'ai décrite à propos des bateaux annamites et je n'y reviendrai pas [11].

Je ne reviendrai pas non plus sur une tendance que je crois discerner, chez tous les Jaunes, à voguer face en avant, même en dehors de toute obligation de voir où va le bateau, alors que la préférence des Indiens et des Européens paraît aller

---

(1) G. Groslier, *La Batellerie cambodgienne du VIIIe au XIIIe siècle de notre ère*, in *Revue archéologique*, 1917, p. 198-204. Il a été repris par le même auteur dans ses *Recherches sur les Cambodgiens*, Paris, Challamel, 1921, p. 113-114.

(2) *Les bateaux des bas-reliefs khmèrs*, p. 345 et pl. XLVIII.

(3) Livre III, chap. CLVII.

(4) Yule et Cordier, *Cathay and the way thither*, I, 1915, p. 175.

(5) G. Ferrand, *Malaka, le Malāyu et Malāyur*, in *JA*, 1918, I, p. 408.

(6) *Ibid.*, in *JA*, 1918, II, p. 148-149.

(7) Yule et Cordier, *Cathay...*, IV, 1916, p. 25.

(8) Yule et Burnell, *Hobson-Jobson*, Londres, 1903, au mot *Junk*.

(9) Collection Strehlneck, Shanghai (Photothèque du Musée Guimet, n° *644213-1*).

(10) *Ibid.*, n° *644213-5*.

(11) P. Paris, *Esquisse d'une ethnographie navale des pays annamites*, in *Bulletin des Amis du Vieux Hué*, octobre-décembre 1942, p. 379-380.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

à la nage face en arrière (*ibid.*)[1]. Mais je trouve pourtant dans le *National Geographic Magazine*[2] la photographie d'une femme ramant sur le lac de Hallstatt, face en avant, avec un aviron à béquille placé, comme en Extrême-Orient, à bâbord. Je l'ai déjà signalée dans mon article bibliographique sur *Water Transport* de J. Hornell[3], mais j'aurais dû ajouter d'autres représentations d'avirons pareils en Europe Centrale[4].

III. — *La godille à angle d'attaque automatique.*

Elle a été décrite pour la première fois par l'amiral Paris dans son *Essai sur la construction navale des peuples extra-européens*[5]. J'en ai aussi expliqué le fonctionnement dans mon *Esquisse* (n. 82). Je rappelle simplement ici qu'il suffit d'imprimer au manche de la godille, maintenu à hauteur constante par une chaîne verticale partant du pont, un mouvement transversal de va-et-vient pour que la pale attaque d'elle-même l'eau en oblique, suivant l'angle optimum, et produise son effet propulsif sans aucun effort de torsion du poignet.

La peinture de Tchang Tseu-touan, déjà citée, montre des godilles latérales, aisément reconnaissables à leur manche coudé, encore que ce coude serait mieux placé au-dessous du point d'appui, et devrait être moins exagéré (ce n'est pas la seule négligence commise par l'artiste, ou ses copistes). De la même époque Song, nous avons un fragment de rouleau de Hia Kouei (1180-1234), « Les rives du Yang-tseu », représentant la descente d'un rapide par un sampan long avec deux godilles latérales[6] et le « Retour du fonctionnaire » (auteur inconnu) où l'on voit un sampan qui accoste la rive, avec une godille dont la hauteur est réglée par le câble ou la chaîne indiquée plus haut[7] (pl. XXVII).

C'est peut-être à des godilles latérales que fait allusion Marco Polo, dans le chapitre déjà cité, quand il parle de « rames si grandes que chacune doit être actionnée par quatre rameurs ». Encore plus probablement, Ibn Batouta (*c.* 1350), dans la description suivante : « Il y a dans la jonque environ vingt rames fort grosses, à la manière des mâts de navire; trente hommes, plus ou moins, se réunissent autour d'une de ces rames; ils se tiennent debout sur deux rangs, l'un faisant face à l'autre. La rame est pourvue de deux forts câbles (gros comme) des massues; une des deux files d'hommes tire sur un câble, puis le lâche, et alors l'autre tire le second câble. Ces rameurs en travaillant chantent avec de belles voix... »[8]. Malgré les obscurités de ce texte, il ne paraît pas possible de faire mouvoir ainsi une rame dont l'immersion ne serait pas réglée une fois pour toutes; et d'autre part l'égalité des efforts dans les deux sens indique aussi une godille.

---

[1] Il s'agit bien entendu du maniement d'un aviron articulé sur le plat-bord, et non d'une pagaie simple ou double soutenue entièrement par les mains.

[2] *NGM*, Washington, avril 1938, p. 515.

[3] P. Paris, *Discussion et données complémentaires à propos de l'ouvrage de M. James Hornell : Water Transport, origins and early evolution*, in *Mededelingen van het Rijksmuseum voor Volkenkunde*, n° 3, Leiden, Brill, 1948, notes 72, 73 et texte correspondant.

[4] Moll, *op. cit.*, planche G9 *m* 16. Miniature du XVIe siècle illustrant le Wien 7962 (Wolfgang Lazius, Archaeologia Ungariae).

[5] Paris, Arthus Bertrand, 1841-1843, p. 61-62.

[6] Exposition d'art chinois, Londres, 1936, n° 1127 (Photothèque du Musée Guimet, n° *654213-11*).

[7] Osvald Sirén, *Les peintures chinoises dans les collections américaines*, Paris et Bruxelles, Van Oest, 1927, pl. 50-B.

[8] G. Ferrand, *Relations de voyages et textes géographiques arabes, persans et turks relatifs à l'Extrême-Orient, du VIIIe au XVIIIe siècle*, Paris, Leroux, 1913, p. 451.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

IV. — *Le gouvernail à axe vertical.*

Si le rouleau de Tchang Tseu-touan ne peut faire absolument foi puisqu'on n'en a pas l'original, il est du moins en accord avec les deux autres peintures Song qui viennent d'être citées et qui montrent aussi des gouvernails.

J'ai déjà dit[1] que la jonque du Bàyon, malgré les apparences, ne pouvait servir de document à ce sujet. G. Groslier[2] a cru y voir un gouvernail axial dessiné à l'envers (ou plutôt retourné jusqu'à être plaqué contre la coque). M. Poujade[3] croit que c'est un gouvernail latéral identique à celui des chaleum siamoises, mais retourné aussi. Or ni l'un ni l'autre n'ont remarqué que la mèche de ce prétendu gouvernail apparaît comme un bambou avec ses nœuds ou une pièce de bois mince portant des ligatures (voir fig. 37), ce qui est incompatible avec leurs interprétations. Nous avons affaire, je crois, au mât et à la voile d'une pirogue située devant la jonque (bien qu'ils s'y raccordent très mal), car le mât d'une autre pirogue du bas-relief présente le même aspect.

On sait, grâce à M. Guilleux La Roërie[4] que la plus ancienne représentation européenne d'un gouvernail d'étambot date de 1242 ou un peu avant. La plus ancienne représentation arabe est aussi du XIIIe siècle[5], confirmée du reste par une lettre écrite dans l'Inde par un franciscain en 1292[6].

V. — *La voile chinoise avec le virement de bord vent devant.*

Le plus ancien document sur le gréement longitudinal (*fore and aft rigging*) est un texte chinois du IIIe siècle de notre ère, mais qui en refuse le mérite à la Chine. C'est un passage du *Nan tcheou yi wou tche* de Wan Tchen traduit par Pelliot[7] et que M. Cœdès a justement mis en valeur au début de son *Histoire ancienne des Etats hindouisés d'Extrême-Orient*. Je reproduis ci-après ce texte capital : «Les gens d'au delà des barrières[8], suivant les dimensions des navires, leur mettent parfois quatre voiles, qu'ils disposent suivant certains modes de l'avant à l'arrière. Il y a l'arbre *lou t'eou* dont les feuilles ont la forme d'un... (incompréhensible) et sont longues de plus d'un *tchang;* on les tisse[9] pour en faire des voiles. Les quatre voiles ne sont pas disposées régulièrement face à l'avant[10], mais elles se succèdent obliquement pour recevoir le souffle du vent. Le vent les gonfle par l'arrière et est rejeté

---

(1) *Les bateaux des bas-reliefs khmèrs*, p. 346.

(2) *Op. cit.*

(3) J. Poujade, *La nautique d'Angkor*, in *Sciences et Voyages* de décembre 1942 (n° 83).

(4) *Histoire du Gouvernail*, in *La Revue Maritime*, mars et avril 1938, p. 485, 486, 487.

(5) Dr Ing. Friedrich Moll, *Das Schiff in der bildenden Kunst vom Altertum bis zum Ausgang des Mittelalters*, Bonn, Kurt Schroeder, 1929, pl. A. III 3.

(6) Yule et Cordier, *Cathay...*, III, 1914, p. 66. Bateaux qui traversent le bassin occidental de l'Océan Indien : «Et ils ont un gouvernail fragile, comme le dessus d'une table, d'une coudée de large, au milieu de la poupe».

(7) P. Pelliot, *Quelques textes chinois concernant l'Indochine hindouisée*, in *Études asiatiques publiées à l'occasion du 25e anniversaire de l'École Française d'Extrême-Orient*, Paris, Van Oest, 1925, II, p. 256-257.

(8) Cette expression s'applique généralement aux étrangers qui sont au delà des frontières méridionales de la Chine (note de Pelliot).

(9) Le texte a bien «tisser» et non «tresser» (note de Pelliot).

(10) Autrement dit, les quatre voiles qui se succèdent l'une derrière l'autre ne sont pas disposées perpendiculairement à l'axe du navire (note de Pelliot).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

de l'une à l'autre, et ainsi toutes profitent de la force du vent. S'il est violent, on diminue ou augmente [1] suivant le cas. Par cette disposition oblique permettant de recevoir d'une (voile) à l'autre le souffle du vent, on n'a pas le souci d'(une mâture de) hauteur dangereuse. Aussi (ces navires) voyagent-ils sans éviter les vents rapides et les vagues soulevées, et c'est pour cela qu'ils peuvent aller vite».

Bien que le rédacteur n'ait visiblement rien compris à leur fonctionnement aérodynamique, il semble que ces voiles aient été dissymétriques («le vent les gonfle par l'arrière», est-ce l'arrière du mât?). En tout cas, elles étaient brassées obliquement. Et cette invention n'était pas chinoise : d'où venait-elle?

Les documents immédiatement postérieurs sont iconographiques. Le premier est le navire de mer des fresques d'Ajaṇṭā (première moitié du VIe siècle d'après M. Philippe Stern) [2]. En plus du mât de civadière incliné vers l'avant, il a trois mâts verticaux dont les voiles, hautes et étroites, sont en partie cachées les unes derrière les autres. La seule qui soit vue en entier, la dernière, pourrait bien être une voile au tiers.

Le document suivant est quintuple : ce sont les cinq bateaux à voiles des bas-reliefs du Borobudur (deuxième moitié du VIIIe siècle) [3]. Leur gréement est incontestablement longitudinal : il se perpétue encore de nos jours. Les voiles peuvent être réduites, comme paraît l'indiquer Wan Tchen, grâce à des guis à rouleau. Elles sont en nattes, comme dans le texte. Ces voiles sont utilisées aussi en Annam (sur des coques sans balanciers et plus marines que celles du Borobudur) [4] et encore bien plus loin : sur le Nil, au Dongola [5], et en pleine Chine, au Sseu-tch'ouan [6]. Ces deux îlots extrêmement éloignés semblent indiquer qu'à une certaine époque c'est le gréement indonésien qui a fait loi sur tout l'Océan Indien et en Mer de Chine.

Mais *contrà :* les bateaux du Borobudur sont encombrés de flotteurs latéraux qui ne les rendent pas très marins, qui leur interdisent même le plus près s'il y en a toujours un sous le vent, comme le pense M. Van Erp [7]. M. Van der Heide est d'avis que ces bateaux ne sont que des caboteurs pour eaux calmes [8]. Du reste, Wan Tchen ne souffle pas mot de flotteurs. En outre, ils n'ont, en plus du mât presque horizontal de la civadière, que deux mâts verticaux, alors que celui d'Ajaṇṭā en a trois, ce qui rapproche davantage du texte.

---

[1] La voilure (Pelliot). Les autres mots entre parenthèses qui vont suivre ont été également suppléés par Pelliot.

[2] On le trouvera, soit dans l'édition J. Griffiths, Londres, 1897, vol. I, pl. 34, soit mieux dans l'édition Yazdani and Laurence Binyon, Oxford University Press, t. II, pl. XLII. Moll (A II *a* 12) reproduit Griffiths avec son erreur d'interprétation du fond du tableau qui laisse croire qu'il y a quatre mâts verticaux au lieu de trois.

[3] Édition Krom et Van Erp, fasc. 4, planches XXVII, XLIII, XLIV, LIV et fasc. 8, pl. XXI. A défaut, voir Moll (A II *b* 45 et 49).

[4] P. Paris, *Esquisse...*, p. 395 et 396.

[5] J. Hornell, *The frameless boats of the Middle Nile*, in *Mariner's Mirror*, avril 1940, p. 136-137. Voir aussi *Water Transport*, fig. 42 et pl. XXXV-A.

[6] Joseph Earle Spencer, *The junks of the Yang Tse*, in *Asia*, août 1938 (Richard J. Welsh, éditeur, 10, Ferry Street, Concord, New Hampshire). Je donne ici la référence jugée la plus commode. Mais je n'oublie pas les travaux d'ensemble de G.R.G. Worcester dont je donne ci-dessous la liste une fois pour toutes :

Junks and sampans of the Upper Yangtze (Chinese Maritime Customs, Shanghai), 1947; — *The junks and sampans of the Yangtze* (*id.*), I, 1947, II, 1948; — *A classification of the principal Chinese sea-going junks* (*South of the Yangtze*) (*id.*), 1948.

[7] Th. Van Erp, *Voorstellingen van vaartuigen op de reliefs van den Boroboedoer*, in *Nederlandsch Indië Oud en Nieuw*, déc. 1923, p. 239 et 241.

[8] *De Samenstelling van Hindoe-Vaartuigen, uitgewerkt naar beeldwerken van den Boroboedoer*, in *N. Indië O. en Nieuw*, mars 1928, p. 349.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Quelle que soit l'origine du gréement longitudinal, les Chinois ont su en tirer la voile à lattes avec son écoute en patte d'oie, qui par sa rigidité résout si heureusement le problème de la marche « à la mauvaise main » (c'est-à-dire quand elle est au vent du mât) et permet de virer vent devant. Cette voile paraît sur les peintures Song (la rigidité est du reste assez mal rendue sur les copies de Tchang Tseu-touan).

Loin de cette perfection, l'Occident (Arabes de l'Océan Indien et Méditerranéens) s'est contenté, dans cette voie, de retailler la voile carrée pour en faire une voile arabe ou latine à antenne, ne pouvant virer que vent arrière et au prix d'un gambiage, soit pénible, soit long[1]. Les étais postérieurs que l'on voit aux mâts des bateaux du Borobudur semblent imposer aussi un virement de bord vent arrière, dans lequel il faut rouler la voile autour du gui et passer le faisceau vergue-gui par devant le mât pour le changer de côté[2]. C'est encore aujourd'hui la méthode employée par les *majang* et *bingkoeng* de la côte nord de Java. On conçoit l'émerveillement des navigateurs occidentaux devant ces voiles chinoises qui changent d'amures toutes seules, sur un simple coup de barre, sans faire perdre de route. Voici d'abord un Marocain au XIVe siècle : « Les voiles sont faites de lanières de bambou, tissées comme des nattes; elles ne sont jamais amenées (en marche), mais on les fait pivoter (autour du mât) suivant que le vent souffle d'un côté ou de l'autre » (Ibn Batouta, IV, 91)[3]. Ensuite un Portugais, vers le premier tiers du XVIe siècle : « Elles (les jonques vues à Malacca) n'ont qu'un mât et une voile en « roseau du Bengale » — ce sont de petits roseaux — qui tourne autour (du mât) comme *debadoira* (?). Pour cette raison, les jonques ne virent jamais comme nos navires » (Castanheda, *Historia do descobrimento e conquista da India pelos Portugueses*, livre II, chap. CXII)[4].

VI. — *Les dérives amovibles.*

Le même passage de Castanheda commence ainsi : « Ces jonques — c'est ainsi qu'on appelle les navires de cette région — sont très grandes et différentes de tous les autres navires du monde, parce que la proue et la poupe ont la même forme avec un gouvernail à l'avant et un autre à l'arrière. Elles n'ont qu'un mât... etc. ». Or il n'existe pas trace en Indonésie, en Annam ou en Chine, de bateaux de mer avec un gouvernail antérieur. Ce que Castanheda a pris pour un tel gouvernail n'est autre qu'une dérive à l'avant. De nos jours, nous avons le choix entre deux bâtiments qui ne fréquentent plus les Détroits, mais qu'aucune impossibilité physique n'a pu empêcher de s'y rendre jadis : ce sont la *tangway* de Kouang-tcheou-wan (côte sud du Kouang-tong) et la *ghe nang* du Centre-Annam.

Dans l'ensemble, la *tangway* répond le mieux à la description : elle n'a qu'un mât, même quand elle est de grande taille, et une voile chinoise. Ses deux extrémités,

---

(1) J'ai donné plus de détails dans un article paru dans la revue *Hespéris*, organe de l'Institut des Hautes Études Marocaines, 1949, 1er fasc.. et intitulé *Voile latine? Voile arabe? Voile mystérieuse*.

(2) J'ai eu tort de négliger ce détail dans mon article sur *Water Transport* de Hornell (*op. cit.*). Il rend peu admissible ma tentative de faire de ces bateaux des amphidromes avec un seul flotteur toujours au vent (p. 39).

(3) Yule et Burnell, *Hobson-Jobson*, au mot *Junk*.

(4) Ferrand, *Malaka...*, p. 148-149. Il s'agit bien de voiles chinoises, car « quand on amène la voile, il n'est pas nécessaire de la plier, elle tombe d'une seule pièce ».

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

vues de loin, ont une silhouette analogue, encore que leur structure soit différente[1] (pl. XXVIII, n° LXXVI, 3).

Mais la *ghe nang* a pour elle ses extrémités rigoureusement identiques, et surtout sa dérive coulissant sur l'étrave même, avec une silhouette de gouvernail que vient accuser le manche, parfois assez long, ressemblant à une barre, qui sert à la soulever Seules ses voiles indonésiennes, généralement au nombre de trois, s'écartent de la description de Castanheda[2] (pl. XXVIII, trois autres photos). En outre, dans ce cas, il aurait omis le détail important que les fonds du bateau ne sont généralement pas en bois, mais en bambou tressé.

Tangway ou *ghe nang*, peu importe. L'essentiel, c'est que par sa date (1528-1538), le témoignage involontaire de Castanheda atteste ce fait capital que la Chine et l'Annam n'ont pas reçu leurs dérives amovibles de l'Occident. On s'en doutait bien, du reste, vu le retard mis par celui-ci à les adopter[3]. Ils ne les ont pas reçues non plus de l'Indonésie, qui les a toujours ignorées. On verra dans mon *Esquisse d'une Ethnographie navale*... que les radeaux à voiles et à dérives de Formose et du Nord-Annam se retrouvent dans l'Inde du Sud et au Pérou. Mais comme le second pays n'a jamais développé davantage sa marine, il est peu probable que l'invention (s'il l'a faite indépendamment) ait été portée de là jusqu'en Chine. Quant au sud de l'Inde, il a été longuement fréquenté par les jonques chinoises sur lesquelles on transbordait peut-être depuis le XII° siècle et certainement à l'époque d'Odoric de Pordenone, vers 1321[4]. Les jonques y sont venues au moins jusqu'à la dernière expédition de Tcheng Ho (1431-1433)[5]. Ce sont précisément les derniers points à l'ouest où l'on trouve des dérives amovibles (latérales). Autrement, il faut aller retrouver ces appareils dans la Baltique et la Mer du Nord; on trouve encore des dérives latérales au Portugal sur la *muleta* de pêche et le *barinho* du Tage[6]. Elles y ont peut-être été apportées par les Hollandais à l'époque où ils allaient chercher les épices à Lisbonne. En tout cas, la Méditerranée les ignore et là, quand le bateau n'a pas assez de pied dans l'eau, il doit marcher en crabe, comme la *chaleum* siamoise, en dérivant sur un gouvernail de forte taille (*rascone* de Venise, *paranzelle* de Bari, et *loudes* de Tunisie dont la silhouette rappelle si curieusement la *chaleum*). Le golfe de Siam et le Sud-Annam paraissent une région disputée entre les dérives différenciées d'origine chinoise (centrales au Kouang-tong, latérales à Hang-tcheou) et le gouvernail-dérive auquel l'Occident s'est longtemps tenu pour les petites unités[7]. Dans la mer d'Oman une troisième solution consiste à faire saillir le brion. Elle se rencontre jusqu'au Kouang-tong et l'on peut même se demander si elle n'a pas été empruntée à la Chine du Sud par les Indiens et les Arabes[8]. La Méditerranée l'a ignorée aussi. En résumé, on ne peut combler le hiatus qui existe entre les dérives amovibles d'origine chinoise et les dérives amovibles d'origine européenne, avec antériorité probable des premières.

---

(1) P. Paris, *Esquisse*..., pl. LXXVI, photos 3, 4, 5.

(2) *Ibid.*, planches XCIII et XCIV.

(3) Les dérives latérales sont attestées en Hollande depuis le XVI° siècle. La dérive centrale n'est employée en Europe et en Amérique du Nord que depuis 1870 environ. On ne sait si l'« invention » fut faite en Angleterre ou aux États-Unis.

(4) Yule et Cordier, *Cathay*..., II, 1913, p. 131. Voir plus loin, p. 278, n. 1.

(5) Voir J. J. L. Duyvendak, *The true dates of the Chinese maritime expeditions in the early fifteenth century*, in *T'oung Pao*, XXXIV, Brill, Leyde, 1939.

(6) Amiral Paris, *Souvenirs de marine conservés*, Paris, Gauthier-Villars, 4° partie, 1889, pl. 218, et 5° partie, 1892, pl. 268.

(7) P. Paris, *Esquisse*..., p. 404, 405, 406 et 408, 409.

(8) Je n'avais pas osé formuler cette hypothèse dans mon article sur *Water Transport*, notes 89, 90, 91, 92 et texte correspondant. Pour le brion saillant du Yorkshire, il faudrait connaître exactement la date de son apparition.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

VII. — *Quel est l'âge de la grande jonque de mer?*

Dans l'état actuel de la documentation, il est impossible de rechercher vers quelle époque a pu naître la jonque fluviale : les bas-reliefs Han cités au début sont trop peu nombreux pour qu'on puisse prétendre qu'elle n'existait pas encore au IIe siècle de notre ère.

En 111 av. J.-C., pour son expédition contre le royaume sino-tonkinois, fondé cent ans auparavant par Triệu-Đà (Tchao-t'o), l'empereur Han Wou fit construire des « bateaux à étages » (Che ki, k. 113). Les « bateaux à étages » sont déjà mentionnés sous Ts'in Che-houang-ti (*circa* 219 av. J.-C.) pour la conquête de Yue (cf. Aurousseau, *BEFEO*, XXIII, p. 186). Mais comme le dit Aurousseau (*ibid.*, n. 6), ces bateaux servaient à la navigation fluviale [1].

Sur mer, sous le même Wou, d'après Pan Kou (qui écrivait avant la fin du Ier siècle de notre ère), les interprètes-fonctionnaires qui vont commercer pour le compte de l'État dans les royaumes au sud du Je-nan sont transportés par « les bateaux marchands des Barbares » [2].

En 44 de notre ère, toutefois, Ma Yuan pénètre au Tonkin avec « une flotte de 2.000 bateaux, grands et petits » [3]. A partir de cette date, on rencontre des flottes chinoises ou sino-tonkinoises sur les côtes du Champa en 248, 359, 407, 431, 605, 809 [4]. Mais il ne s'agit évidemment là que de cabotage à courte distance (sur des bateaux qui ne sont pas décrits).

Bien que le présent article n'ait pas pour objet l'histoire de la navigation maritime chinoise, mais seulement celle du matériel, je suis forcé d'y toucher pour me débarrasser d'une prétendue venue de bateaux chinois au golfe Persique dans la première moitié du Ve siècle. Il s'agit de deux passages de Hamza d'Ispahan et de Mas'ūdī, auxquels Reinaud, puis Richthofen, ont donné une fortune injustifiée [5]. Martin Hartmann [6] a montré que Hamza n'a jamais parlé de navires, ni chinois ni autres, et que Mas'ūdī fait allusion à l'époque de la bataille de Kadisiya (635 ou 637). Ce dernier point même est discutable, car voici l'essentiel du passage : « L'ancien lit (de l'Euphrate) sur lequel eut lieu la bataille de Kadisiya, est encore visible aujourd'hui (956)... La mer atteignait alors le lieu qu'on connaît aujourd'hui sous le nom d'Al-Nadjaf et les navires de la Chine et de l'Inde destinés aux rois de Hira remontaient jusque là ». Un autre passage de Mas'ūdī relatif à la ville de Killa, à peu près à moitié chemin entre l'Oman et la Chine [7], dit : « Aujourd'hui,

---

(1) Tous ces renseignements m'ont été aimablement fournis par M. Demiéville. L'interprétation de Sseu-ma Ts'ien par Granet (*La Civilisation chinoise*, Paris, 1929, p. 144) est, me dit-il, erronée en ce sens qu'elle fait des bateaux à étages une spécialité des « contrées du Sud » et laisse croire que c'étaient des navires de mer.

(2) G. Ferrand, *Le K'ouen-louen et les anciennes navigations*, in *J. A.*, 1919, I, p. 453.

(3) Maspero, d'après le *Chouei King chou*, in *BEFEO*, 1918, fasc. 3, p. 19.

(4) Maspero, *Le Royaume de Champa*, in *T'oung Pao*, XI, 1910, p. 333, 343, 345, 493, 511, 563 (cité par Ferrand, *K'ouen-louen...*).

(5) Confiant dans Yule (1re édition), M. J. Hornell (*Water Transport*, p. 231) reprend cette affirmation. Mais dans le *Cathay* revu par Cordier (I, 1915, p. 83, n. 3) il est fait justice de Hamza d'Ispahan. Quant à Mas'ūdī, Yule lui-même (p. 84, n. 2) avait déjà dit qu'il n'est pas aussi précis que l'avait fait Reinaud.

(6) *Encyclopédie de l'Islam*, Leyde, Brill, 1913, au mot *Chine*, p. 862.

(7) Hartmann (*ibid.*) plaçait ce Killa, Kalah, à la pointe de Galles, à Ceylan. Ferrand (*Relations...*, p. 96), où je copie le passage, place cette ville vers Kra, sur la Péninsule Malaise. Voir discussion dans mon article de la revue *Hespéris* cité ci-dessus.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

cette ville est le rendez-vous général des vaisseaux de Siraf et d'Oman qui s'y rencontrent avec les bâtiments de la Chine, mais il n'en était pas ainsi autrefois. Les navires de la Chine se rendaient alors dans le pays d'Oman, à Siraf, sur la côte de Perse et du Bahrein, à Obolla et à Basra, et ceux de ces pays naviguaient à leur tour directement vers la Chine. Ce n'est que depuis qu'on ne peut plus compter sur la justice des gouvernants et sur la droiture de leurs intentions et que l'état de la Chine est devenu tel que nous l'avons décrit, qu'on se rencontre sur ce point intermédiaire». Les événements auxquels Mas'ūdī fait allusion sont évidemment les répercussions xénophobes du mouvement de Houang Tch'ao en 878. Tout ce qu'on peut dire pour l'instant, c'est que pendant une certaine période qui a pris fin à cette date, des navires venant de Chine allaient jusque dans le golfe Persique[1].

Reste à déterminer le début de cette période. Pour cela, reprenons les témoignages autres que le cabotage sur les côtes, ou même que l'expédition de Formose (608) et les relations avec le Japon, qui ont pu n'utiliser que de petits bateaux. Après la première époque Han, nous sautons au IIIe siècle avec le *Nan tcheou yi wou tche* déjà cité. En voici encore un passage[2] : «Les gens des pays étrangers appellent un navire *tch'ouan*[3]. Les grands ont plus de 20 *tchang* de long (environ 50 m.) et s'élèvent au-dessus de l'eau à 2 ou 3 *tchang*. A les voir de loin, ils ont l'air de chemins suspendus. Ils portent 6 à 700 hommes, et transportent 10.000 *hou* de marchandises (environ 1.000 tonnes)». Ce texte, qui respire l'étonnement, prouve bien que la Chine n'était pas encore capable de lancer de pareils navires.

En 414, Fa-hien revient des Indes, après un arrêt de cinq mois à Java, sur un navire non chinois, puisque les brahmanes y font la loi et que Fa-hien leur sert d'interprète au débarquement en Chine[4].

En 423, Gunavarman s'embarque à Java pour le Champa sur le bateau du marchand hindou Nandin[5].

Vers 717, Vajrabodhi part de Ceylan avec 35 navires persans, à destination de Palembang, d'où il se rend ensuite en Chine[6]. Et quand Vajrabodhi meurt en Chine en 732, il prescrit à son élève Amoghavajra «d'aller dans les cinq Indes et dans le royaume de Ceylan». Amoghavajra s'embarque à Canton en 741 sur un bateau «k'ouen-louen»[7]. Les *K'ouen-louen* sont les «Barbares à peau noire des îles des Mers du Sud», c'est-à-dire des Malais (ou des Dravidiens?). Remarquer que tout ce qui précède est extrait de sources chinoises : cela confère plus d'autorité à ces aveux d'infériorité nautique.

Enfin, une note du *Yi ts'ie king yin yi* de Houei-lin (817)[8] sur les bateaux «k'ouen

---

(1) Je crois qu'il ne faut pas tenir compte d'un troisième passage de Mas'ūdī qui paraît inspiré d'un autre de Ya'kūbī (891). Ferrand les a publiés sous le titre : *Les relations de la Chine avec le golfe Persique avant l'Hégire* (Institut français du Caire, 1935). D'après ces deux auteurs, la Chine aurait fait les premiers pas pour une liaison maritime avec l'Occident à une époque aussi lointaine qu'indéterminée. Mais est-ce bien de la Chine qu'il s'agit, ou de l'Inde? Il est question de bûchers funèbres avec crémation des fidèles du défunt, le tout entremêlé de fables, comme des vies de 150 ans, etc. Seule la fin du passage de Ya'kūbī indique Hanfū (Canton), ce qui ne prouve pas grand chose. Ferrand lui-même conclut en disant qu'il n'y a rien à en tirer. Cf. p. 277, n. 3.

(2) P. Pelliot, *Quelques textes...*, p. 255-256.

(3) Il doit y avoir là une faute de texte... (note de Pelliot : le mot *tch'ouan* figure deux fois, la première fois pour «navire»).

(4) H. A. Giles, *The travels of Fa Hsien*, Cambridge, 1923, traduit en allemand par R. Hennig, *Terrae incognitae*, Brill, Leyde, II, 1937, p. 25 et suiv. On s'aperçoit, d'après d'autres textes, que Po-lo-men (= brahmane) a le sens géographique plus précis de «Malabar».

(5) Ferrand, *Relations...*, fin du tome II (textes chinois).

(6) *Ibid.*, I, p. 3 (pour Yi Tsing également).

(7) Ferrand, *K'ouen-louen...*, p. 245-246.

(8) Pelliot, *Quelques textes...*, p. 259 et suiv. Je dois cette référence à l'amabilité de M. Cœdès.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation,Chandigarh

louen» paraît se ressentir de cette humiliation, car tout en admirant ces navires (d'énormes bateaux cousus comme on en décrira plus tard dans l'Océan Indien), l'auteur traite leurs équipages de gens vils et même d'anthropophages.

Cette dernière date resserre singulièrement la période pendant laquelle, d'après le Pseudo-Sulaymân (851) [1], Yaʿkūbī (deuxième moitié du IXe siècle) [2] et enfin Masʿūdī cité plus haut, les jonques chinoises ont pu se risquer jusqu'au golfe Persique. A moins que ces auteurs aient voulu parler de navires étrangers frétés par des marchands chinois qui n'y figuraient que comme passagers. Cette interprétation suffirait à expliquer la méfiance réciproque, née après les massacres de 878, et la solution du transbordement à Kalah [3].

Mais gardons-nous de solliciter les textes, et admettons que le coup d'essai des longs courriers chinois ait été un coup de maître.

Pour conclure, au moins provisoirement, nous dirons que la grande jonque de mer est née probablement entre 817 et 1200 (jonque de Bàyon). On peut même resserrer encore l'intervalle en avançant la dernière date à l'aide de documents non figurés. Gaspar Correa (1512) écrit d'après les dires des indigènes que 400 ans avant Vasco de Gama «arrivèrent dans l'Inde, venant de Malacca, de Chine et des Lequeos (Licou-K'ieou, nord de Formose) plus de 800 navires à voiles, grands et petits, avec des gens de nombreuses nations. Tous ces navires étaient chargés de marchandises très riches qu'ils apportaient pour les vendre. Ils abordèrent à Calicut, parcoururent toute la côte et arrivèrent à Cambaya — ils s'installèrent comme marchands dans tous les villages de la côte. — Ces étrangers se mirent donc à parcourir l'Inde entière, vendant et faisant du commerce avec leurs marchandises pendant de nombreuses années. Beaucoup se marièrent dans le pays. Beaucoup d'autres retournèrent chez eux et ne revinrent jamais» [4]. Le caractère mercantile de l'expédition paraît bien indiquer des Chinois, mais il n'est pas prouvé qu'ils n'aient pas pris de bateaux indonésiens. Le chiffre de 400 ans est trop vague, du reste, pour qu'on puisse en tirer la date de 1100 environ. Si c'était cent ans avant, on pourrait voir là un vague souvenir du passage des Wâk-Wâk, la deuxième vague d'immigration indonésienne en Afrique orientale d'après Ferrand (*Encycl. de l'Islam*, art. *Madagascar*).

Plus précis à tous les points de vue est un passage d'Edrisi (1154) : «Tous les navires chinois, grands et petits, qui naviguent dans la mer de Chine, sont solidement construits en bois. Les pièces portant les unes sur les autres sont disposées géométriquement, garanties (de l'infiltration) au moyen de fibres de palmier, et calfatées avec de la farine et de l'huile (de poisson)» [5]. Vu la date d'Edrisi, il paraît inutile d'invoquer le témoignage postérieur et plus vague de Tcheou K'iu-fei (1178) : «(Les commerçants) qui viennent du pays des Ta-che (Arabes), après avoir voyagé

---

(1) «On dit que la plupart des navires chinois effectuent leur chargement (pour le retour en Chine) à Siraf et partent de là; les marchandises y sont apportées de Basra, d'Oman et d'autres ports, et on les charge à Siraf sur les navires chinois...». (Ferrand, *L'élément persan dans les textes nautiques arabes*, in *JA*, janvier-juin 1924, p. 251.) Sulaymân n'est pas l'auteur de cette *Relation de la Chine et de l'Inde* dont Sauvaget a donné une édition critique en 1948.

(2) «Aden est le port de San'ā. C'est un ancrage pour les navires de la Chine, de Salāhat, etc.» (Ferrand, *Relations...*, p. 350, n. 8.)

(3) Hourani, *Direct sailing between the Persian Gulf and China in pre-Islamic times* (*JRAS*, 1947, 3-4, p. 157-160), pense aussi que les jonques chinoises n'atteignirent le golfe Persique que plusieurs siècles après l'Islam. M. J. L. Duyvendak, *China's discovery of Africa* (Londres, Probsthain, 1949), p. 18, pense que c'est sous les Song que la navigation au long cours s'est développée en Chine. Je dois ces deux références à l'amabilité de M. Demiéville.

(4) Ferrand, *Malaka...*, p. 391 et suiv.

(5) Ferrand, *Relations...*, p. 195.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

sur de petits navires, en faisant route au sud jusqu'à Kou-Lin (Quilon) transbordent sur de grands navires et, faisant route à l'est, se rendent ensuite en Chine» (1).

L'existence de la jonque de haute mer n'est donc probable qu'à partir du IXe siècle et certaine qu'à partir du XIIe siècle.

Cette apparition tardive n'enlève rien au mérite technique des Chinois. Ce peuple, qui n'a rien apporté à la science pure, a longtemps dépassé l'Occident dans beaucoup de réalisations pratiques. La voile chinoise en est un exemple. Elle existait dès le XIIe siècle alors que les voiles goélettes ne se sont répandues en Europe et en Amérique qu'au XIXe siècle. Le gouvernail et les dérives amovibles ont probablement aussi la priorité sur l'Occident. Quant à la godille à attaque automatique, elle est une des plus ingénieuses de ces inventions chinoises qui tendent toujours à augmenter le rendement du moteur humain. La vogue à avirons croisés procède du même esprit (2). Dans cet ordre d'idées, l'Europe n'a nettement dépassé la Chine qu'à la fin du XIXe siècle avec la réalisation de la bicyclette.

Casablanca, juillet 1948.

P. S. — Dans tout ce qui précède il n'a pas été question du Japon, parce qu'au point de vue nautique il a toujours été en retard sur la Chine ou les satellites de celle-ci. Ainsi, au IXe siècle, les Japonais louent des bateaux coréens pour se rendre au Chan-tong. On lit dans le *Shoku Nihon kōki* (839-7-17) que les autorités japonaises de Kyū shū «reçoivent l'ordre de construire un bateau [de type] Silla (coréen) pour pouvoir lutter contre le vent et les vagues» (3). Dans sa *Suma Oriental* (1514) où apparaît pour la première fois le mot Japon, Tomé Pires rapporte le renseignement suivant donné par les Chinois : «Ils (les Japonais) n'ont pas de jonques et ne sont pas hommes de mer» (4). Enfin les estampes d'Hokusai, Hiroshige, etc., montrent encore, peu avant la modernisation du pays, le sampan japonais classique sans dérive, avec une voile carrée symétrique (5).

---

(1) Ferrand, *K'ouen-louen...*, p. 59. Extrait du *Ling Wai tai ta* déjà traduit par Pelliot dans *Deux itinéraires de Chine en Inde*. Ce passage est, je crois, la plus ancienne mention d'un transbordement dans l'Inde du Sud, probablement de bateaux arabes sur des jonques chinoises. Avant, il n'est question que de Kala (isthme de Kra) et ce port d'échange est encore cité jusqu'à la fin du XIIIe siècle. A partir du début du XIVe siècle, on paraît n'avoir plus transbordé que dans l'Inde du Sud (voir citations dans mon article sur la voile latine, *Hespéris*, 1949, 1er semestre).

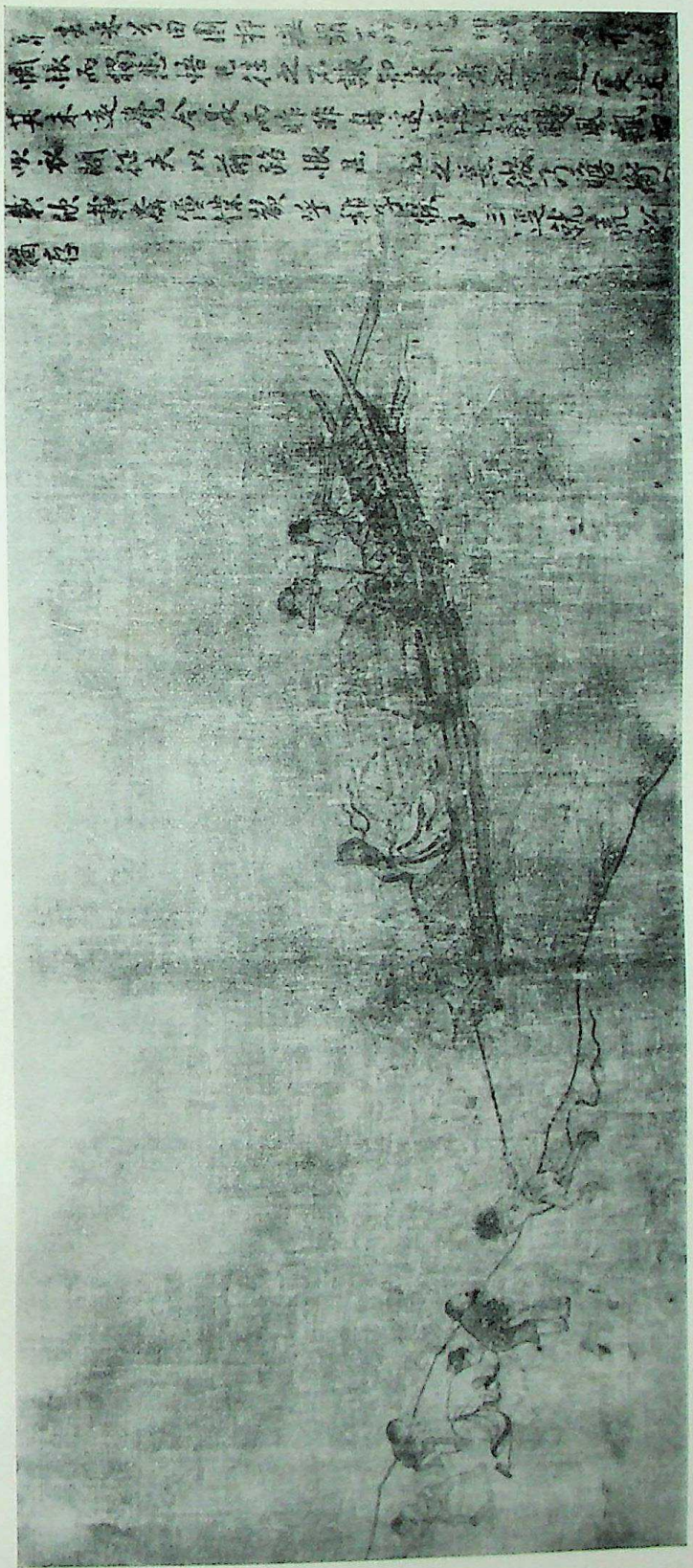
(2) P. Paris, *Esquisse...*, p. 381.

(3) Edwin O. Reischauer, *Notes on T'ang dynasty sea routes*, in *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. V, n° 2 (juin 1940), p. 160 et 161, note 56 *a*.

(4) Armando Cortesão, *The first account of the Far East in the XVIth century. The name «Japan» in 1513*, in *C.R. du Congrès de Géographie d'Amsterdam*, Brill, 1938, p. 152.

(5) Cette note était déjà écrite lorsque M. Demiéville m'a fourni des références à des articles japonais qui ne paraissent pas de nature à infirmer ce qui précède.

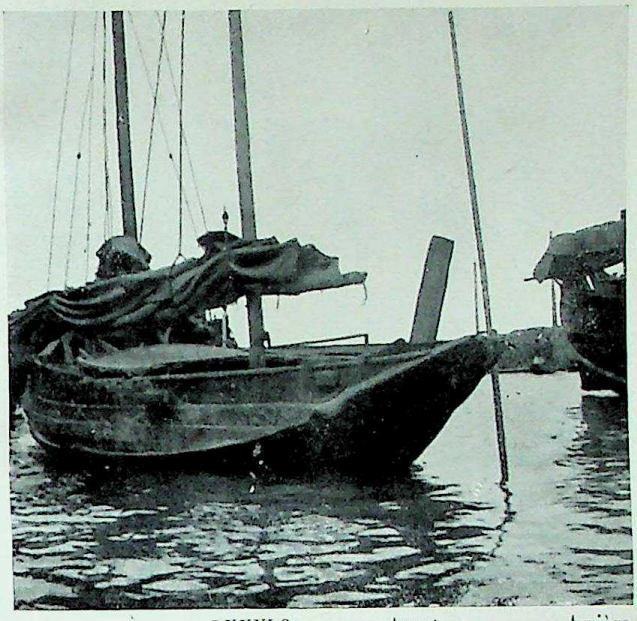
CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh



Godille à attaque automatique. — « Le retour du fonctionnaire », peinture chinoise, époque Song.
D'après O. Siren, *Les peintures chinoises dans les collections américaines*, Paris, 1928, 2e série, pl. 50-B.

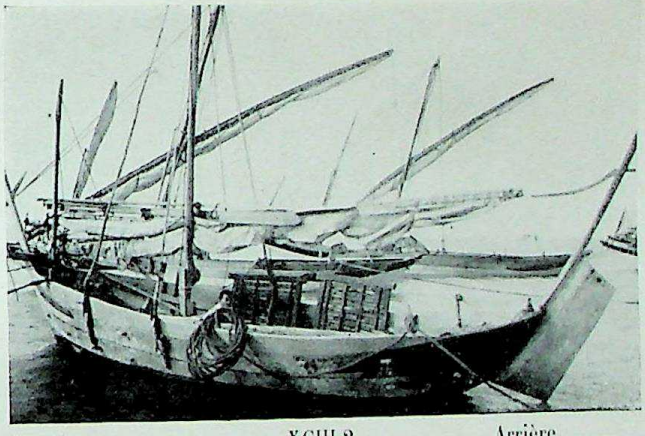
CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh



LXXVI-3 Avant Arrière

XCIV-1 Avant



Avant XCIII-2 Arrière

XCIII-1 Avant

Tangway de Kouang-tcheou Wan (en haut à gauche) et *ghe-nâng* du Centre Annam. Les numéros sont ceux des planches de l'*Esquisse d'une ethnographie navale des pays annamites*, par M. Pierre Paris (*Bull. Amis du Vieux Huế*, oct.-déc. 1949).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

UN TEXTE VIÊTNAMIEN DU XVe SIÈCLE

LE «BÌNH NGÔ ĐẠI-CÁO»

平吳大誥

par

U'NG-QUÁ

Directeur de l'Enseignement du Centre Viêt-Nam
Membre Correspondant de l'École Française d'Extrême-Orient

Nature du document [1].

Le *Bình Ngô đại-cáo* est une importante proclamation au sujet de la pacification du territoire de l'ancien Annam envahi par les Ngô (appellation donnée aux Chinois en général et désignant ici les Minh), proclamation adressée au peuple par Lê Lợi. Le héros y donne les raisons d'une lutte longue et pénible, exalte le bon droit, retrace les grands épisodes de cette magnifique épopée qui mit fin en 1427 aux convoitises de l'empire chinois et consacra une fois de plus l'indépendance nationale du Đại-Việt. Lê Lợi y explique également l'attitude adoptée à l'égard de l'ennemi vaincu, et enfin annonce une ère nouvelle de justice, de dignité et de paix.

Rappel des faits historiques.

En 1400, Hồ-quí Ly 胡季犛 s'empara du trône des Trần, se proclama roi et donna au pays le nom de Đại-Ngu 大虞. Il abdiqua l'année suivante en faveur de son fils Hồ-hán Thu·ơng 胡漢蒼 mais continua, sous le titre de Thái-thu·ợng-hoàng, à tenir la haute main sur toutes les affaires du royaume.

Hồ-quí Ly fit preuve d'initiative dans le domaine administratif et économique, mais son ambition, la manière dont il avait accédé au trône, et, dans la suite, les nombreuses mesures vexatoires de son administration, indisposèrent le peuple contre celui qui fut toujours considéré, au fond, comme un usurpateur.

Les Minh 明 qui guettaient depuis longtemps l'occasion de satisfaire leurs visées expansionnistes furent donc servis à souhait. Sous le prétexte de rétablir les Trần, ils envahirent l'Annam. Malgré la résistance des Hồ et — après la capture de ces derniers par les Minh — celle des derniers Trần retranchés dans le Nghệ-an, le pays tomba encore une fois sous la domination chinoise.

(1) Communication présentée par l'auteur au XXIIe Congrès International des Orientalistes à Istanbul, en septembre 1951.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Nous n'évoquerons pas cette sombre période, sur laquelle l'histoire et le *Bình Ngô đại-cáo* lui-même abondent en détails instructifs ou pittoresques, et dont l'allure sinistre exprime, à notre sens, la volonté de l'envahisseur de faire de notre pays une simple province de la Chine, et de notre nation un peuple sans passé et sans personnalité.

Cependant les Minh avaient compté sans l'irréductible fierté des hommes de notre race et la vigueur incroyable dont nous avions plus d'une fois fait preuve au cours de notre histoire, chaque fois que notre indépendance était menacée. Cette fierté et cette vigueur, un homme devait les incarner devant l'envahisseur de la façon la plus éloquente et la plus complète. «Prenant son essor» du mont de Lam-Sơn, Lê Lợi 黎利 leva l'étendard de «la lutte pour le bon droit» en 1418 et, ayant constitué une petite armée avec ses premiers partisans, il lança un manifeste au peuple pour stigmatiser les crimes des Minh et pour annoncer en le justifiant le grand combat qu'il allait mener.

Dès lors, une lutte farouche et sans répit s'engagea qui devait durer dix ans et se terminer par la victoire de Lê Lợi.

Après la victoire, Lê Lợi ordonna à Nguyễn Trãi 阮鴟 de composer le *Bình Ngô đại-cáo*. «Nguyễn Trãi dignitaire civil fut chargé de la rédaction de la grande proclamation» (*Đại-Việt sử-ký*, note, folio 52 *a*, 3e ligne). C'était en l'année 1427.

Critique du document.

L'histoire officielle et divers ouvrages, en relatant les circonstances historiques, font mention du *Bình Ngô đại-cáo* ou en reproduisent le texte. Le *Đại-Việt sử-ký toàn-thư* publie le texte *in extenso* (Livre X, folios 47 à 52). Le *Khâm-định Việt-sử thông-giám cương-mục* donne un extrait des principaux passages du document (Livre XIV, folios 27 à 28). Le *Hoàng-Việt văn-tuyển* (Choix de textes littéraires des dynasties nationales) publie également le texte en entier (Livre V, folios 3 à 6). Le *Ú'c-Trai tập* (Recueil des œuvres de Ú'c-Trai — Ú'c-Trai est le surnom littéraire de Nguyễn-Trãi) reproduit lui aussi le *Bình Ngô đại-cáo* dans son Livre III (Section Prose).

De la comparaison des textes transmis par ces sources diverses, il ressort que le *Bình Ngô đại-cáo* n'a connu aucune altération. S'il existe de très rares écarts entre les textes, ils sont, en effet, négligeables, car ils consistent tout au plus en la substitution d'un caractère à un autre, tous deux ayant à peu près la même valeur sémantique, ou dans l'inversion de l'ordre de deux caractères, facile d'ailleurs à rétablir grâce au parallélisme des caractères formant les deux membres de la phrase.

Le *Bình Ngô đại-cáo* s'est également conservé par la tradition orale. De nombreux lettrés, survivants de l'époque des grands concours littéraires, savent encore par cœur les principales parties de cette proclamation qui a passé pour être un modèle du genre.

Le *Bình Ngô đại-cáo*, tel que nous l'avons sous les yeux, est donc un texte qui ne soulève aucun problème d'authenticité.

Analyse du texte.

Le plan du *Bình Ngô đại-cáo* apparaît clairement et ses divisions sont nettement les suivantes :

1° Considérations générales sur le devoir des gouvernants et le rôle de la force armée;

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

2° Évocation de témoignages de notre vitalité à travers les siècles;

3° Énumération des forfaits de l'envahisseur Minh;

4° Douleur et colère de Lê Lợi dans sa retraite de Lamsơn où il médita d'exterminer l'ennemi et de venger la patrie;

5° Débuts difficiles. Vicissitudes de la fortune des armes dans la première phase de la lutte : à l'ennemi supérieur en nombre, Lê Lợi opposa sa ténacité, sa souplesse et l'enthousiasme de ses partisans;

6° Succès des armes marqué par de nombreuses bousculades infligées à l'adversaire. Chaudes péripéties de la lutte avant la débandale des Minh et la victoire finale;

7° Magnanimité témoignée à l'ennemi vaincu. Justification de cette attitude et allusion discrète à une mesure politique habile;

8° Fin d'une « époque d'opprobre » et commencement d'une ère de paix et de dignité.

Langue et genre littéraire.

Le *Bình Ngô đại-cáo* est un document en langue chinoise comprenant 1334 caractères. Il appartient au genre *Cáo* 誥, dont la facture et la composition étaient soumises à des règles définies dans l'ancienne littérature chinoise. Le *Cáo* englobe en général toutes les déclarations et proclamations adressées par l'autorité royale au peuple. Le *Hoàng-Việt văn-tuyển*, en publiant le *Bình Ngô đại-cáo* comme texte littéraire, le classe dans le groupe des *Chiếu-văn* 詔文 (proclamations, ordonnances, déclarations royales).

Le *Bình Ngô đại-cáo* est d'autre part un *phú* 賦 non rimé, genre littéraire dit *biền-ngẫu* 駢偶, dans lequel chaque phrase est formée de deux membres symétriques présentant entre eux un parallélisme plus ou moins rigoureux de forme ou de sens.

Le *Bình Ngô đại-cáo*, comme tous les *phú*, est malaisé à rendre en une langue étrangère, surtout européenne, à cause justement de ce parallélisme qui, dans la traduction, donnerait souvent lieu à des tautologies. Le *Bình Ngô đại-cáo* est un *phú* non rimé, mais il est soumis aux rythmes et aux périodes qui résultent de l'inégalité des phrases savamment ordonnées et de la valeur musicale des caractères, notamment ceux qui terminent chaque membre de phrase. Ces rythmes et ces périodes, qui sont très sensibles pour un lettré viêtnamien lisant le texte en caractères chinois, sont pratiquement impossibles à transposer en une langue étrangère.

Notons encore que le texte débute par une formule d'introduction (蓋聞) caractéristique du genre, très difficile à rendre exactement dans une autre langue, et qu'au long du texte, d'autres termes ou expressions de transition non moins caractéristiques, marquant le passage d'une partie à une autre, préviennent efficacement le lecteur de l'orientation nouvelle du cours de la pensée et constituent de véritables chevilles. Nous insistons sur le rôle de ces formules d'introduction et de transition parce qu'elles donnent à ce genre de composition une allure très particulière.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Traductions du texte.

Les traductions que nous connaissons jusqu'à ce jour sont toutes en viêtnamien. Il en existe une de M. Trần-trọng-Kim dans son *Việt-Nam sử-lược*, une autre de MM. Trần-trung-Viên, Nguyễn-khắc-Hiếu, Trần-trọng-Kim, Trần-tuấn-Khải dans leur *Văn-đàn bảo-giám*, une autre de M. Hoa-bằng dans la revue *Trí-tân* et une autre de M. Bùi Kỷ dans son *Quốc-văn cụ-thể*. Celle donnée par M. Bùi Kỷ est présentée sous la forme *biền-ngẫu*. Ces traductions ont certes leur mérite, mais aucune, croyons-nous, n'atteint la précision du texte original.

Nous joignons à notre présentation de ce texte un essai de traduction en français que nous avons tenté et dont nous avons signalé plus haut les difficultés spécifiques.

Valeur littéraire et importance historique du document.

Sa conception magistrale, le souffle du génie et l'élan patriotique qui l'animent d'un bout à l'autre placent le *Bình Ngô đại-cáo* parmi les chefs-d'œuvre impérissables de notre littérature de langue chinoise. L'enchaînement logique des idées, la clarté et la précision des faits rapportés, la vigueur des images évoquées, la sûreté d'un art savant et sensible, en font un document d'une vérité profonde et d'une puissance singulière.

Le *Bình Ngô đại-cáo* est l'affirmation éloquente d'une réalité nationale, vivante et forte, et, au cours des siècles, l'écho de ses mâles périodes n'a cessé de retenir dans l'âme émue de nos lettrés. Son mérite aura été encore et surtout, par sa force de propagation, de contribuer à exalter et à entretenir le sentiment national d'un peuple.

Ce glorieux message figurant au frontispice de l'une des plus brillantes époques du passé du Việt-Nam est bien l'un des plus grands monuments de notre histoire littéraire, et de notre histoire tout court. Il nous a plu de le reproduire, en une première tentative d'éditer et de soumettre à la critique moderne des textes d'importance historique, pour un essor futur des connaissances concernant le passé du Việt-Nam.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

傷仁，乾坤幾乎欲息。重科厚斂，山澤靡有孑遺。開金場
。欺天罔民，說計蓋千萬狀。連兵結釁，稔惡殆二十年。敗義
戕民。惡黨懷奸，竟以賣我國。燬蒼生於虐焰。陷赤子於禍坑
厥有明徵。頃因胡政之煩苛，致使人心之怨叛。狂明伺隙，因以毒
促亡。唆都既擒於鹹子關。烏馬又殪於白藤海。稽諸往古，
有不同，而豪傑世未嘗乏。故劉龔負功以取敗。而趙高好大以
趙丁李陳之肇造我國。與漢唐宋元而各帝一方。雖強弱殊
之國，實爲文獻之邦。山川之封域既殊。南北之風俗亦異。自
蓋聞仁義之舉，要在安民。弔伐之師，莫先去暴。惟我大越

平吳大誥

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

人才秋葉。俊傑晨星。奔走前後者既乏其人。謀謨帷幄者又寡其助。圖回之志ノ寤寐不忘。當義旗初起之時，正賊勢方張之日。柰以非一日。發憤忘食。每研覃韜畧之書。即古驗今ノ細推究興亡之理共戴。誓逆賊難與俱生。痛心疾首者垂十餘年。嘗臞臥薪者蓋之所共憤。天地之所不容。予奮跡藍山，棲身荒野。念世讐豈可。決東海之水，不足以濯其污。磐南山之竹ノ不足以書其惡。神人極土木之功，以崇公私之廨宇。州里之征徭重困。閭閻之杼柚皆空生。螺蠃顛連俱不獲以安其所。浚生民之血，以潤桀黠之吻牙。設玄鹿之陷阱。珍物織翠禽之網羅。昆虫草木皆不得以遂其則。冒嵐瘴而斧山淘沙。採明珠，則觸蛟龍而紆腰泝海。擾民

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

冤積野ノ遺臭千年。陳洽賊之腹心，既梟其首。李亮賊之奸黨，選鋒進取，東都盡復舊疆。寧橋之血成川，流腥萬里。寧洞之聞風而褫魄。季安方政，假息以偷生。乘勝長驅，西京既為我有。掣。荼麟之竹破灰飛。士氣以之益增。軍聲以之大振。陳智山壽伏以出奇。卒能以大義而勝凶殘。以至仁而易強暴。蒲藤之霆驅電擊，饗士，父子之兵一心。以弱制彊，或攻人之不備。以寡敵衆ノ常設以降厥任。故予益勵志以濟于艱。揭竿為旗，訛隸之徒四集。投念國步之遭屯。靈山之食盡兼旬。瑰縣之衆無一旅。蓋天欲困我。然其得人之效，若若望洋。由己之誠，甚於拯溺。憤兇徒之未滅。特以救民之念，每懇懇而欲東。故於待賢之車，常汲汲以虛左

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

而解。彼自倒戈相攻。繼而四面添兵以包圍，期以十月中旬而殄滅伯梁銘陣陷而喪軀。二十八日，尚書李慶計窮而刎首。我遂迎刃。本月二十日，柳昇為我軍所敗，身死於馬鞍之山。二十五日，保定截路以斷其食。本月十八日，柳昇為我軍所攻，計窘於支稜之野。晟亦分途自雲南而來。予前既遣兵塞險以摧其鋒。予後再調兵懦將，以油救焚。丁未九月，柳昇遂引兵由邱温而進。本年本月，沐之功，以貽笑於天下。遂令宣德之狡童，黷兵無厭。仍命晟昇之改慮。豈意復作孽以速辜。孰一已之見，以嫁禍於他人。貪一時智窮而力盡，束手待亡。我謀伐而心攻，不戰自屈。謂彼必易心而，又暴厥屍。王通理亂而焚者益焚。馬瑛救鬬而怒者益怒。彼

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

，內官馬騏，先給艦五百餘艘，既渡海而猶且魂飛魄散。總兵王通既掉餓虎乞憐之尾。神武不殺，予亦體上帝好生之心。參將方政兵，既不旋踵而俱敗。各城窮寇，亦將解甲以出降。賊首成擒，彼之血杵漂，江水為之嗚咽。丹舍之冤山積，野草為之殷紅。兩路救其沐晟眾聞昇軍大敗於芹站，遂躪藉奔潰而僅得脫身。泠溝以無光。其雲南兵為我軍所扼於梨花，自恫疑虛喝而先已破膽。塞諒江諒山之途。戰血赤昌江平灘之水。風雲為之變色。日月慘於稿葉。都督崔聚膝行而送款。尚書黃福面縛以就擒。僵屍缺。一跛而鯨剖鯤斷。再跛而烏散麕驚。決潰蟻於崩堤。振剛風。爰選貔貅之士。申命爪牙之臣。飲衆而河水乾。磨刀而山石

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

使聞知。

大定，迄成無競之功。四海永清，誕布維新之誥。播告遐邇，咸窮之恥。是由天地祖宗之靈，有以默相陰佑，而致然也。於戲，一戎既否而復泰。日月既晦而復明。于以開萬世太平之基。于以雪千古無深遠。蓋亦古今之所未見聞。社稷以之奠安。山川以之改觀。乾坤貪生，而修好有誠。予以全軍為上，而欲民得息。非惟計謀之極其，參政馬瑛，又給馬數千餘匹，已還國而益自股慄心驚。彼既畏死

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

TRANSCRIPTION PHONÉTIQUE EN VIÊTNAMIEN

BÌNH NGÔ ĐẠI-CÁO

Cái văn nhân nghĩa chi cử, yếu tại an dân; điếu phạt chi sư, mạc tiên khử bạo. Duy ngã Đại-Việt chi quốc, thực vi văn-hiến chi bang. Sơn xuyên chi phong-vực ký thù, Nam Bắc chi phong-tục diệc dị. Tự Triệu, Đinh, Lý, Trần chi triệu-tạo ngã quốc, dự Hán, Đường, Tống, Nguyên nhi các đế nhất phương. Tuy cường nhược thời hữu bất đồng, nhi hào kiệt thế vị thường phạp. Cố Lưu Cung tham công dĩ thủ bại, nhi Triệu Tiết hiếu đại dĩ xúc vong; Toa-Đô ký cầm ư Hàm-tử-quan, Ô-Mã hựu ế ư Bạch-đằng-hải. Kê chư vãng cổ, quyết hữu minh-trưng. Khoảnh nhân Hồ chính chi phiền-hà, trí sử nhân-tâm chi oán-bạn. Cuồng Minh tứ khích, nhân dĩ độc ngã dân; ác đảng hoài gian, cánh dĩ mại ngã quốc. Hàn thương-sinh ư ngược-diễm, hãm xích-tử ư họa-khanh. Khi thiên võng dân, quỷ kế cái thiên vạn trạng; liên binh kiết hấn, nẫm ác đãi nhị thập niên. Bại nghĩa thương nhân, càn khôn cơ hồ dục tức; trọng khoa hậu liễm, sơn trạch mỹ hữu quyết di. Khai Kim-trường tắc mạo lam-chướng nhi phủ sơn đào sa; thái minh-châu tắc xúc giao-long nhi căng yêu tù hải. Nhiễu dân thiết huyền-lộc chi hãm tinh; điển vật chức thuý-cầm chi võng la. Côn trùng thảo mộc giai bất đạc dĩ toại kỳ sinh; quan quả điền liên cầu bất hoạch dĩ an kỳ sở. Tuấn sinh dân chi huyết, dĩ nhuận kiệt-hiệt chi vẫn nha; cực thổ mộc chi công, dĩ sùng công tư chi giải vũ. Châu lý chi chinh-dao trùng khốn, lư diêm chi trữ-trục giai không. Quyết Đông-hải chi thuỷ, bất túc dĩ trạc kỳ ô; khánh Nam-sơn chi trúc, bất túc dĩ thư kỳ ác. Thần nhân chi sở cọng phẫn, thiên địa chi sở bất dung.

Dư phẫn tích Lam-sơn, thê thân hoang-dã; niệm thế-thù khởi khả cọng đái, thệ nghịch-tặc nan dự cầu sinh. Thống tâm tật thủ giả thuỳ thập dư niên, thường phủ ngoạ tân giả cái phi nhất nhật. Phát phẫn vong thực, mỗi nghiến-đàm thao-lược chi thư; tức cổ nghiệm kim, tế suy-cứu hưng-vong chi lý. Đồ hồi chi chí, ngộ mị bất vong. Đương nghĩa kỳ sơ khởi chi thời, chính tặc thế phương trương chi nhật. Nại dĩ nhân-tài thu diệp, tuấn-kiệt thẩn tinh; bôn tẩu tiền hậu giả ký phạp kỳ nhân, mưu mô duy óc giả hựu quả kỳ trợ. Đặc dĩ cứu dân chi niệm, mỗi uất uất nhi dục đông; cố ư đãi hiền chi xa, thường cấp cấp dĩ hư tả. Nhiên kỳ đắc nhân chi hiệu, mang nhược vọng dương; do kỳ chi thành, thậm ư chửng nịch. Phẫn hung-đồ chi vị diệt, niệm quốc-bộ chi tao truân. Linh-sơn chi thực tận kiêm tuần, Khôi-huyện chi chúng vô nhất lữ. Cái thiên dục khốn ngã dĩ giáng quyết nhậm, cố dư ích lệ chí dĩ tế vu gian. Yết can vi kỳ, manh lệ chi đồ tứ tập; đấu giao hưởng sĩ, phụ tử chi binh nhất tâm. Dĩ nhược chế cường, hoặc công nhân chi bất bị; dĩ quả địch chúng, thường thiết phục dĩ xuất kỳ.

Tốt năng dĩ đại nghĩa nhi thắng hung-tàn, dĩ chí nhân nhi dịch cường-bạo. Bồ-đằng chi đình khu điện xiết, Trà-lân chi trúc phá khôi phi. Sĩ khí dĩ chi ích tăng, quân thanh dĩ chi đại chấn. Trần Trí, Sơn Thọ văn phong nhi xỉ phách; Quý An, Phương Chính giả tức dĩ du sinh. Thừa thắng trường khu, Tây-kinh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

ký vi ngã hữu; tuyển phong tiến thủ, Đông-đô tận phục cựu cương. Ninh-kiều chi huyết thành xuyên, lưu tinh vạn lý; Tụy-động chi thi tích dã, di xú thiên niên. Trần Hiệp, tặc chi phúc tâm, ký hiểu kỳ thủ; Lý Lượng, tặc chi gian đố, hựu bộc quyết thi. Vương Thông lý loạn nhi phần giả ích phần, Mã Anh cứu đấu nhi nộ giả ích nộ. Bỉ trí cùng nhi lực tận, thúc thủ đãi vong; ngã mưu phạt nhi tâm công, bất chiến tự khuất. Vị bi tất dịch tâm nhi cải lự, khởi ý phục tác nghiệt dĩ tốc cô. Chấp nhất kỷ chi kiến, dĩ giá hoạ ư tha nhân, tham nhất thời chi công, dĩ di tiếu ư thiên hạ. Toại linh Tuyên-đức chi giáo-đồng, độc binh vô yếm; nhưng mệnh Thạnh Thăng chi nhu-tướng, dĩ du cứu phần. Đình-vị cứu nguyệt, Liễu Thăng toại dẫn binh do Khưu-ôn nhi tiến; bán niên bán nguyệt, Mộc Thạnh diệc phân đồ tự Vân-nam nhi lai. Dư tiền kỷ tuyển binh tắc hiểm dĩ tồi kỳ phong, dư hậu tái điều binh tiệt lộ dĩ đoạn kỳ thực. Bản nguyệt thập bát nhật, Liễu Thăng vi ngã quân sở công, kê đoạ ư Chi-lăng chi dã; bán nguyệt nhị thập nhật, Liễu Thăng vi ngã quân sở bại, thân tử ư Mã-yên chi sơn. Nhị thập ngũ nhật, Bảo-định-bá Lương Minh trận hãm nhi táng khu; nhị thập bát nhật, Thượng-thư Lý Khánh kế cùng nhi vẫn thủ. Ngã toại nghinh nhận nhi giải, bỉ tự đảo qua tương công. Kế nhi tứ diện thiêm binh dĩ bao vi, kỳ dĩ thập nguyệt trung tuần nhi điển diệt. Viên tuyển tỳ hưu chi sĩ, thân mệnh trảo nha chi thần. Âm tượng nhi hà thuỷ càn, ma đao nhi sơn thạch khuyết. Nhất cổ nhi kình khoa ngạc đoạn, tái cổ nhi ô tán khuân kinh. Quyết hội nghị ư băng đề, chân cương phong ư cảo diệp. Đô-đốc Thôi Tụ tất hành nhi tống khoản, Thượng-thư Hoàng Phúc diện phược dĩ tựu cẩm. Cương thi tắc Lạng-giang, Lạng-sơn chi đồ, chiến huyết xích Xương-giang, Bình-than chi thuỷ. Phong vân vị chi biến sắc, nhật nguyệt thảm dĩ vô quang. Kỳ Vân-nam binh vi ngã quân sở ách ư Lê-hoa, tự động nghi hư yết nhi tiến dĩ phá phủ; kỳ Mộc Thạnh chúng vãn Thăng quân đại bại ư Thăng-trạm, toại lan-tạ bôn hội nhi cẩn đắc thoát thân. Lãnh-câu chi huyết chử phiêu, giang thuỷ vị chi ô yết; Đơn-xá chi thi sơn tích, dã thảo vị chi ân hồng, Lưỡng lộ cứu binh, ký bất triển chủng nhi câu bại; các thành cùng khấu, diệc tương giải pháp dĩ xuất hàng. Tặc thủ thành cẩm, bỉ ký điệu ngạ hổ khất liên chi vi; thần vũ bất sát, dư diệc thể Thượng-đế hiếu sinh chi tâm. Tham-tướng Phương Chính, Nội-quan Mã Kỳ, tiến cấp hạm ngũ bách dư tào, ký độ hải nhi do thả hồn phi phách tán; Tổng-binh Vương Thông, Tham-chính Mã Anh, hựu cấp mã số thiên dư thất, dĩ hoàn quốc nhi ích tự cổ lật tâm kinh. Bỉ ký uỷ tử tham sinh, nhi tu hảo hữu thành; dư dĩ toàn quân vi thượng, nhi dục dân đắc tức. Phi duy kế mưu chi cực kỳ thâm viễn, cái diệc cổ kim chi sở vị kiến văn. Xã tắc dĩ chi điện an, sơn xuyên dĩ chi cải quan. Càn khôn ký bĩ nhi phục thái, nhật nguyệt ký hối nhi phục minh. Vu dĩ khai vạn thế thái-bình chi cơ, vu dĩ tuyết thiên cổ vô cùng chi sỉ. Thị do thiên địa tổ tông chi linh, hữu dĩ mặc tướng âm hựu, nhi trí nhiên dã.

Ô hô! Nhất nhung đại định, ngật thành vô cạnh chi công; tứ hải vĩnh thanh, đản bố duy tân chi cáo. Bá cáo hà nhĩ, hàm sử văn tri.

CC-0. Asaramgam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

TRADUCTION EN FRANÇAIS

GRANDE PROCLAMATION

AU SUJET DE LA PACIFICATION DES NGÔ [1]

En effet, j'ai entendu [2] que les gestes d'amour et de justice visent essentiellement la paix du peuple et que la force militaire constituée pour la protection (de la population) et la répression (des coupables) n'a pas de fonction plus urgente que la destruction de l'oppresseur.

Or notre État de Đại-Việt est incontestablement un pays où fleurissent la culture et les nobles institutions qui s'y rattachent. Les montagnes et les fleuves donnent à sa physionomie physique des aspects différents; du sud au nord les mœurs et les coutumes font d'autre part la variété (de sa physionomie morale). Les Triệu, les Đinh, les Lý, les Trần qui posèrent les premières assises de notre nation se sont comportés en souverains sur leur domaine propre, tout comme les Hán, les Đường, les Tống, les Nguyên ont régné en maîtres sur le leur. Malgré les fluctuations de notre puissance à travers les siècles, jamais les héros n'ont fait défaut chez nous. Et l'on comprend pourquoi Lưu Cung, par excès de zèle, essuya la défaite, pourquoi Triệu Tiết dans son délire des grandeurs courut à sa ruine; pourquoi Toa Đồ fut capturé à la Porte-de-Hàm-tử [3], pourquoi Ô Mã finit son destin dans la Mer-de-Bạch-đằng [4]. L'examen des faits historiques apporte toujours (à qui les interroge) des preuves éclatantes.

Récemment, à cause de leur administration tyrannique, les Hồ ont suscité le mécontentement et la révolte dans le cœur des hommes. Les Minh, poussés on ne sait par quelle folie, nous épiant par une fente, en ont profité pour verser du poison dans notre peuple, pendant qu'une faction de misérables [5], méditant sans cesse des trahisons, se proposait de livrer notre patrie. Ils ont grillé d'honnêtes gens sur des flammes d'enfer, précipité de jeunes innocents dans des gouffres de malheurs. Ils ont menti au ciel, tendu des embûches aux hommes; leurs perfides combinaisons ont revêtu des milliers de formes; ils ont soudoyé les troupes, fomenté les rebellions : leurs méfaits sans nombre ont duré près de vingt ans. L'atteinte portée aux principes de justice et de charité a été si profonde que le cours normal de l'univers en a semblé suspendu; les impôts et les contributions ont été si exorbitants que les montagnes et les lacs en ont failli disparaître. Pour exploiter les mines d'or, des

---

(1) *Ngô* (吳). Appellation donnée aux Chinois en général et désignant ici les Minh (明).

(2) *Cái văn* (蓋 聞). Formule d'introduction, caractéristique du genre *Cáo*.

(3) Hàm-tử-quan (鹹 子 關). Dans le *huyện* de Đông-an, province de Hưng-yên.

(4) Bạch-đằng-hải (白 藤 海). Dans le *huyện* de Thụy-nguyên, province de Kiến-an.

(5) Ác-đảng (惡 黨). Faction de malfaiteurs. Quelques textes écrivent 黨 惡 (réunir les malfaiteurs), mais cette version est visiblement inexacte parce que 惡 黨 est le groupe parallèle à 狂 明.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

hommes ont dû braver les climats malsains et travailler à creuser le flanc des montagnes et à laver le sable; pour rechercher les perles, d'autres ont dû affronter la rencontre de monstres aquatiques et plonger dans la mer avec une corde attachée au dos. Sans aucun égard pour le repos du peuple, ce dernier a été encore employé à la construction de trappes pour prendre les cerfs violet-noir [1]; sans aucune pitié pour les bêtes, des filets ont été tissés pour capturer les oiseaux bleu-émeraude [2]. Les insectes et les vers, les herbes et les plantes n'ont pas obtenu de vivre selon leur destinée; les veufs et les veuves sans appui et sans consolation n'ont trouvé nulle part un refuge paisible. En soutirant le sang du peuple, ces superbes charlatans s'en sont imbibé le museau et les dents; en poussant les travaux de construction jusqu'à l'extrême, ils ont édifié (pour leur gloire) des bâtiments publics et privés de toutes sortes. Dans les provinces et dans les villages, les corvées incesssantes et pénibles ont rendu impossibles tous travaux coutumiers de tissage. Bref, toute l'eau de la Mer de l'Est ne suffirait pas pour laver cette fange; tous les bambous de la Montagne du Midi ne suffiraient pas pour inscrire tous ces crimes. Les génies et les hommes sont unis dans la même colère; le Ciel et la Terre refusent ensemble leur pardon.

Moi,

J'ai pris mon départ du Mont de Lam-so·n [3] et j'ai voué mon existence à la campagne et à la brousse. Brûlant de la vengeance publique, animé de la haine de l'ennemi commun, j'ai juré de ne pas coexister avec l'envahisseur. Voilà bientôt dix ans que j'ai souffert dans mes entrailles et dans ma tête, et ce n'est pas pendant un jour que j'ai goûté le fiel et couché sur des branchages [4]. La colère m'a souvent ôté le goût des aliments et j'ai employé mon temps à étudier les livres traitant de l'art militaire; remontant vers les époques passées afin de comprendre la nôtre, j'ai médité sur la raison des grandeurs et des décadences. Ma volonté de redressement, à l'état de veille ou à l'état de sommeil, je ne l'ai jamais oubliée.

Au moment où je levai la bannière de la justice, l'ennemi était précisément dans tout le déploiement de sa puissance. Hélas! autour de moi, les hommes de talent étaient comme les feuilles à l'automne, les hommes d'élite comme les étoiles au matin [5]. Il manquait des gens pour courir en avant et en arrière; et sous la tente (où sont étudiées les questions de tactique et de stratégie) rares également étaient ceux qui pouvaient apporter l'aide de leurs avis et de leurs suggestions. Cependant l'idée fixe de délivrer le peuple me dominait et à chaque instant j'étais obsédé du désir de marcher vers l'est [6]; et c'est pourquoi, ma voiture était toujours ouverte du côté gauche, impatiente d'accueillir les hommes de valeur. Dans l'attente d'une heureuse rencontre, j'avais l'impression de porter mes regards sur la solitude d'un océan sans bornes; et pourtant je sentis clairement dans mon for intérieur que la tâche était plus urgente que le sauvetage d'un noyé. D'une part, ma colère était grande contre les hordes barbares non encore anéanties; d'autre part, je pensais avec peine aux vicissitudes d'une période douloureuse que traversait notre peuple.

---

[1] *Huyền-lộc* (玄 鹿). Espèce recherchée de cerfs.

[2] *Thúy-cầm* (翠 禽). Alcyons.

[3] Lam-so·n (藍 山). Dans le *phủ* de Thiệu-Hoá, province de Thanh-hoá.

[4] Branchages (chargés d'épines). Allusion aux mortifications du roi Câu-tiễn quand il médita la vengeance de son pays.

[5] Images évoquant l'idée de rareté.

[6] *Dục-đông* (欲 東). Désir de marcher sur Đông-đô, la Capitale de l'Est (Hà-nội).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

A Linh-so·n [1], les vivres ont manqué durant plusieurs décades; à Khôi-huyện [2], nos hommes ne formèrent même pas une compagnie. Peut-être le Ciel a-t-il voulu m'imposer ces épreuves, avant de me confier une mission décisive; aussi bien, je me suis forgé une volonté capable de surmonter tous les obstacles. Arborant mon drapeau sur une tige de bambou, j'ai rassemblé les débris épars de la population; partageant ma boisson avec les combattants [3], j'ai fait l'unité des cœurs dans notre armée où chefs et hommes de troupe s'aimaient comme père et fils. Faibles, nous tenions contre les forts, en les attaquant par où ils n'étaient pas prêts; inférieurs en nombre, nous dressions des embuscades pour frapper l'adversaire à l'improviste.

Finalement, l'idéal de justice a vaincu les prétentions de la violence; le principe d'humanité a eu raison des forces tyranniques. A Bồ-đằng [4], la foudre a grondé et l'éclair a déchiré l'espace; à Trà-lân [5], les bambous ont éclaté et la fumée s'est évanouie dans l'air [6]. L'ardeur des combattants en fut accrue; la voix des guerriers en résonna avec plus de force. Trần Trí, So·n Thọ, rien qu'à entendre le vent, perdirent leurs esprits; Quí An, Phu·o·ng Chính, retenant leur souffle, prirent la fuite. Profitant de notre maîtrise de la situation, nos armées s'emparèrent d'abord de Tây-kinh [7]; puis, avançant avec discernement, elles délivrèrent enfin Đông-đô [8] la capitale. A Ninh-kiều [9], le sang coula en fleuve et l'odeur en fut portée à dix mille lieues; à Tụy-động [10], les cadavres emplirent la campagne et le relent n'en aura pas été oublié avant dix siècles. Trần Hiệp, homme de confiance de l'ennemi, eut la tête tranchée et piquée à la pointe d'une perche; Lý Lu·ợng, autre félon dévoué à son service, eut sa dépouille exposée au soleil. Vu·o·ng Thông s'employa à limiter le désastre, le feu n'engendra que l'incendie; Mã Anh apporta son aide pour continuer le combat; son emportement sombra dans un furieux désordre. Ils étaient à bout de leur intelligence et de leur force, et ils attendaient leur fin les mains liées; aussi, je les attaquai avec des méthodes de sagesse et des moyens tirés du cœur, et ils furent battus sans que j'eusse encore à leur livrer des batailles. Pensant qu'après cela ils changeraient de sentiment et de projet, je ne me doutais pas qu'ils fussent toujours prêts à recommencer et à commettre d'autres crimes. Tenant à leurs propres vues, ils rejetaient sur les autres tout le poids de leurs fautes; ambitionnant des succès factices, ils persistaient à faire l'objet de la risée du monde.

---

(1) Linh-so·n (靈 山) ou Chí-linh-so·n, dans le *phủ* de *Trấn-định*, province de Nghệ-an (actuellement le Trấn-ninh, faisant partie du Laos).

(2) Khôi-huyện (瑰 縣). D'après le *Khâm-định Việt-sử*, Khôi-huyện serait inclus dans le Ninh-hoá-châu (Thanh-hoá).

(3) Autre allusion au roi Câu-tiễn. On offrit au roi — qui faisait avec ses troupes une halte, au bord d'un fleuve — une bouteille de liqueur précieuse; le roi versa la liqueur dans le fleuve et but de l'eau du fleuve avec tous les soldats de son armée, en signe d'union et de solidarité.

(4) Bồ-đằng (滸 藤). Montagne située au *phủ* de Quì-châu, province de Nghệ-an (*Kh. DVS*).

(5) Trà-lân (茶 麟). Dans le *phủ* de Tu·o·ng-du·o·ng, province de Nghệ-an.

(6) Suite d'images évoquant la force et la rapidité avec lesquelles Lê Lợi retourna une situation jusque là défavorable.

(7) Tây-kinh (西 京). Capitale de l'Ouest. Dans le village de Tây-nhai, *huyện* de Vĩnh-lộc, province de Thanh-hoá. Encore appelée Hồ-thành (Citadelle des Hồ).

(8) Đông-đô (東 都). Capitale de l'Est. Thăng-long (Hà-nội).

(9) Ninh-kiều (寧 橋). D'après le *Khâm-định Việt-sử*, Ninh-kiều serait situé dans le Giao-châu-phủ. D'après Trần-trọng Kim (*Việt-Nam sử-lu·ợc*), Ninh-kiều, Ninh-giang seraient situés dans la région de Từ-liêm et de Thanh-oai (bassin de la rivière de Nhuệ-giang et du sông Đáy).

(10) Tụy-động (粹 洞). Dans la région du *huyện* de Chu·o·ng-mỹ limitée à l'est par le Sông Đáy, à l'ouest par le Sông Bùi (Trần-trọng Kim, *VNSL*).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

C'est ainsi que ce blanc-bec de Tuyên-đức continua d'exhiber d'insatiables démonstrations de force, pendant que des généraux-fantoches, Thạnh et Thăng, eurent mission d'éteindre le brasier en y jetant de l'huile. Au neuvième mois de l'année *Đinh-vị*, Liễu Thăng progressa de Khưu-ôn [1] avec sa troupe; cette année, dans le courant de ce mois, Mộc Thạnh à son tour est arrivé du Vân-nam. J'avais disposé des forces de choix aux points stratégiques pour briser l'avance de ces troupes; j'avais aussi placé d'autres dispositifs pour couper leur ravitaillement. Le dix-huitième jour de ce mois, Liễu Thăng fut défait dans la plaine de Chi-lăng [2] et le vingtième jour il mourut au mont de Mã-yên [3]. Le vingt-cinquième jour, Lương Minh, baron de Bảo-định, s'écroula acculé par nos armes; le vingt-huitième jour, Lý Khánh, ministre, se coupa la tête, à bout d'expédient. Pendant que nos armes étaient aussi efficaces, nos ennemis, au contraire, retournèrent les leurs contre eux-mêmes. Poursuivant notre plan, nos troupes avec des renforts les encerclèrent de tous côtés, en fixant à la deuxième décade du dixième mois le moment de les exterminer tous.

Nos armées comprenaient en ce moment des guerriers en pleine force, et des conseillers pleins de moyens. En faisant boire l'éléphant, on finit par désemplir le fleuve; en affûtant l'épée, on finit par user le roc. Après une première bataille, les baleines et les crocodiles ont été éventrés; après une deuxième bataille, les oiseaux de proie et les bêtes de la brousse ont pris la fuite. La fourmilière rongée au cœur s'est brisée sur la digue, elle-même en état d'éboulement; un vent impétueux a fait rage sur les feuilles sèches. Thôi Tụ, l'amiral, a demandé sa grâce à genoux; Hoàng Phúc, le ministre, s'est lié lui-même pour se constituer captif. Les chemins de Lạng-giang et de Lạng-sơn [4] étaient encombrés de cadavres rigides; les eaux du Xương-giang [5] et du Bình-than [6] étaient rougies par le sang du carnage. Le vent et les nuages en ont changé de nuance, le soleil et la lune en ont perdu leur éclat. Les troupes du Vân-nam, étranglées à leur passage à Lê-hoa [7] par les nôtres, éprouvèrent subitement une frayeur à se répandre la bile; les compagnons de Mộc Thạnh, apprenant le désastre de Liễu Thăng à Thăng-trạm [8], se mirent de suite à se piétiner et à s'enfuir, chacun espérant sauver sa carcasse. Le sang remplissait le Lãnh-câu [8] et l'eau y avait comme des voix qui gémissent; les cadavres s'amoncelaient à Đơn-xá [9] et les herbes de la campagne en étaient empourprées. (Ainsi) les deux armées de renfort ont été réduites en un rien de temps; dans toutes les citadelles, l'ennemi poussé à sa dernière extrémité était prêt, pour une reddition, à déposer les armes. Les chefs de l'armée adverse, une fois faits prisonniers, ont montré l'attitude de tigres affamés agitant la queue pour demander grâce; la force souveraine des génies ne voulant pas de massacre, j'ai tenu à me conformer à l'esprit miséricordieux de l'Empereur suprême. L'aide-général Phương Chính, le mandarin de l'intérieur Mã Kỳ ont obtenu de s'en aller avec plus de cinq cents jonques que je leur accordai, et ils ont franchi la mer sans avoir encore recouvré

---

[1] Khưu-ôn (邱 温) ou Ôn-châu (温 州). Dans la province de Lạng-sơn (*Kh. ĐVS*).

[2] Chi-lăng (支 稜). Village du *phủ* de Trường-khánh, province de Lạng-sơn (*Kh. ĐVS*).

[3] Mã-yên (馬 鞍). Dans le village de Mai-tiêu, province de Lạng-sơn (*Kh. ĐVS*).

[4] Lạng-giang (諒 江), Lạng-sơn (諒 山). Fleuve et montagne de la province de Lạng-sơn.

[5] Xương-giang (昌 江). Dans la province de Bắc-ninh (*Kh. ĐVS*).

[6] Bình-than (乎 灘). Débarcadère situé au village de Trần-xá, huyện de Chí-linh, province de Hải-dương (*Kh. ĐVS*).

[7] Lê-hoa (梨 花). Dans la province de Tuyên-quang (*Kh. ĐVS*).

[8] Ces lieux n'ont pu être identifiés.

[9] Đơn-xá (丹 舍). Dans la province de Lạng-sơn.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

leurs esprits; Vương Thông, le commandant en chef, Mã Anh, le conseiller, ont reçu à leur tour plus de mille chevaux et ils ont retrouvé leur pays, les membres tout tremblants encore et la terreur dans l'âme. Puisqu'ils ont manifesté la peur de mourir et l'humble désir de vivre et qu'ils ont montré de la sincérité dans ce revirement de leur conduite, moi, considérant que le principe supérieur est d'assurer l'intégrité des troupes, je ne désirais rien tant que le repos de mon peuple après les fatigues d'une longue guerre. Cette décision, non seulement résultait des méditations les plus profondes et les plus poussées, mais constituait aussi un exemple qui n'a encore été vu, ni entendu au cours des siècles. Notre domaine est maintenant installé sur des assises solides; les montagnes et les eaux prennent un nouveau visage. L'univers se dégage de la tristesse et réintègre la joie; le soleil et la lune, un moment obscurcis, retrouvent leur pleine lumière. Le cycle nouveau d'une paix de dix mille générations est ouvert, l'immense opprobre est enlevé de la suite innombrable des siècles. Ceci est dû à la puissance secrète du Ciel, de la Terre et des Ancêtres, dont la protection occulte a conduit tous ces événements.

Oh! Une tunique de guerre a rétabli le grand ordre, une œuvre sans précédent a été réalisée; les quatre mers sont désormais indéfiniment tranquilles, une ère nouvelle s'annonce et se développe.

La présente Proclamation est faite pour que tous soient informés.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

STATION NÉOLITHIQUE AVEC OUTILLAGE EN SILEX A NHOMMALAT (CAMMON, LAOS)

par

E. SAURIN

Chef du Service Géologique de l'Indochine
Membre Correspondant de l'École Française d'Extrême-Orient

Les calcaires ouraliens de la région de Nhommalat sont percés de nombreuses grottes[1]. L'une de celles-ci, située à la base d'une colline isolée, portée, en 114G, 264 de longitude E. et 19G, 555 de latitude N., sur la carte au 1/100.000e du Service géographique de l'Indochine, feuille Mu-Gia (demi-feuille ouest), au bord de la Nam Nhom, contient les dépôts préhistoriques qui font l'objet de cette note.

Cette grotte est formée d'une salle au plafond élevé, s'ouvrant au nord, au niveau même des alluvions de la Nam Nhom dont la sépare toutefois un léger bourrelet[2], et qui se prolonge en un couloir rocheux s'enfonçant profondément sous la colline.

Seule, la salle, de dimensions assez réduites (25 mètres carrés environ) contenait un remplissage terreux, concrétionné près des parois en une formation tufacée contemporaine contenant le même mobilier que le sol meuble[3]. Ce remplissage, exploré par une tranchée jusqu'à une profondeur de 2 mètres, était remanié jusqu'à 1 mètre environ. Au centre de la salle il était, en effet, creusé d'une dépression circulaire, due soit à une érosion causée par de forts suintements venant en saison des pluies

---

(1) Les unes, les plus nombreuses, sont situées à la base des escarpements calcaires et s'ouvrent au niveau même de la plaine alluviale; d'autres percent les parois calcaires à un niveau sensiblement constant, à 40 mètres au-dessus de la plaine, et paraissent ainsi correspondre à un ancien niveau de base beaucoup plus élevé.

(2) Disposition fréquente à l'entrée des grottes, due aux éboulis qui proviennent des parois surplombantes et qui s'entassent ainsi à leur base.

(3) Dans cette grotte, des lambeaux d'autres tufs calcaires plus anciens, vestiges d'une terrasse de la Nam Nhom, s'observent plaqués contre les parois, à 2 mètres au-dessus du plancher actuel. Ils ne contiennent pas de témoins préhistoriques, mais seulement des coquilles fluviatiles de *Pseudodon* sp.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

du plafond de la grotte, soit à des chercheurs de salpêtre [1], soit enfin à des fouilles non mentionnées de M. Colani [2].

A l'exception d'une seule pièce, une « hache courte » bacsonienne, trouvée à la base du remplissage, qui témoigne sans doute d'une première occupation plus ancienne, le mobilier recueilli se classe au Néolithique supérieur, caractérisé par une hache polie à tenon et par de la poterie, celle-ci se rencontrant encore bien au-dessous de la zone remaniée.

Parmi les objets recueillis, nous énumérerons d'abord la faune et les pièces diverses réservant à un dernier paragraphe l'examen de l'outillage en silex qui constitue l'originalité de ce dépôt.

*
* *

Faune.

Des débris de cuisine très abondants comprennent des ossements de mammifères : cerfs, bovidé (gaur), sanglier, singe (macaque) ; de sauriens (iguane), tortues (*Trionyx*) ; de poissons ; de coquilles d'Unionidés (*Unio* et *Pseudodon* sp.) et de *Viviparus* sp.

Beaucoup des os de mammifères ont subi l'action du feu et quelques-uns portent des entailles ou des stries de décarnisation. Certains sont rongés par des porcs-épics ; ces rongures, à peu près constantes sur les ossements du Quaternaire, se retrouvent ainsi sur des débris osseux beaucoup plus récents.

Des fragments humains (os craniens et phalanges) ont été rencontrés. Il est impossible de préciser s'il s'agit là d'une sépulture intentionnelle contemporaine du mobilier. Ces débris sont par ailleurs trop rares pour conférer à la grotte un caractère sépulcral.

Objets d'ornement et de parure.

Des morceaux d'ocre jaune et d'ocre rouge ne sont pas rares. Le fer, qui par décomposition donne ces matières colorantes, est abondant dans la région. Il y forme une couche continue jalonnant le contact des grès moscoviens et des calcaires ouraliens, qui affleure en plusieurs points entre Mahaxay et Nhommalat.

De petites coquilles marines de *Cypraea* et de *Nassa thersites* Burg., percées par ablation de leur partie dorsale, leur péristome épais se trouvant seul conservé, ont été utilisées comme grains de collier.

Outillage en pierre (à l'exclusion du silex).

Des galets roulés de roche dure utilisés comme broyeurs ou percuteurs, des galets de grès utilisés comme affûtoirs ou polissoirs sont assez rares.

---

[1] La récolte du salpêtre par lessivage des terres des cavernes se pratique depuis longtemps dans la région.

[2] M. Colani fouilla, en 1931, plusieurs grottes de la province (« Rapport sur des recherches dans la province du Cammon », in *BEFEO*, XXXI, Hanoi, 1932, p. 330). Quelques résultats de ces recherches, concernant seulement, « entre autres » (*sic*), les grottes ou abris de Kouan Pa Vang, près Thakhek, de Ban Vang, et de Mahaxay, près Mahaxay, ont été publiés (« Haches et bijoux », in *BEFEO*, XXXV, fasc. 2, Hanoi, 1936, p. 313). Il n'est pas fait mention, dans son œuvre, de stations préhistoriques dans la région de Nhommalat où elle a cependant séjourné.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

La « hache courte », au tranchant seul poli, de type bacsonien (pl. XXIX, 1), précédemment mentionnée, trouvée dans la partie inférieure du remplissage, est en quartzite brun-rouge. Elle porte au talon, sur une seule face, un trait de sciage destiné à guider la rupture de l'ébauche selon les dimensions désirées, ce qui prouve bien le caractère intentionnel de ces formes, abondantes dans le Hoabinhien et le Bacsonien[1].

Des morceaux de quartz hyalin ou des cristaux bipyramidés de ce minéral ont été taillés ou ont subi des essais de taille; ils montrent de nombreux conchoïdes de percussion, mais n'ont pas de formes bien définies. Peut-être sont-ce simplement des *nuclei* d'où l'on tirait de fines esquilles coupantes ou de petites pointes acérées que l'on trouve aussi dans le dépôt.

Outillage en os et en coquille.

Parmi les nombreux fragments osseux contenus dans la grotte, quelques-uns, provenant d'os longs, ont été utilisés et façonnés en pointes de dimension diverses.

Des pointes à arête médiane proviennent d'une ablation symétrique de la surface externe de l'os, ou d'une partie de celle-ci, l'autre moitié de la pointe étant constituée par la surface naturelle (pl. XXX, fig. 2). Le caractère intentionnel de telles pièces n'est pas absolument certain; je les signale cependant, car l'angle obtus que forment leurs plans de taille supposés ne paraît pas dû à des fractures naturelles qui produisent des angles droits; et ces pointes ont pu être obtenues par percussion sur l'extrémité d'un fragment à façonner, placé verticalement.

Des esquilles plus petites semblent de même avoir été retouchées par des enlèvements sur les bords ou aux extrémités (pl. XXX, fig. 3 et 4); on a ainsi des pointes polyédriques qui ne peuvent guère s'interpréter par une action naturelle. L'utilisation de l'os est enfin prouvée nettement par des pointes taillées montrant de nettes retouches (pl. XXX, fig. 5), ainsi que par l'existence d'éclats de taille en os et de marques de percussion sur des fragments osseux.

Signalons enfin, parmi ce matériel, un morceau de plaque dermique de *Trionyx* marqué de stries nombreuses et entrecroisées sur sa face plane.

Des coquilles robustes d'Unionidés appartenant aux genres *Dipsas* et *Pseudodon*, vivant encore dans les cours d'eau de la région, ont été retouchées de façon à obtenir un bord coupant, à former des sortes de couteaux à tranchant unilatéral (pl. XXX, fig. 6) et de petites pointes (pl. XXX, fig. 7 et XXXI, fig. 8).

Poterie.

Les tessons recueillis dans toute l'épaisseur du remplissage, relativement peu abondants, appartiennent à des vases à pâte grossière, à gros grains dégraissants. Ils sont passés au peigne ou à la sparterie et ne présentent que peu de décors davantage différenciés. On peut seulement citer un décor en lignes parallèles ondées sur deux tessons (pl. XXXI, fig. 9) et des séries de lignes horizontales faites au peigne effaçant par bandes un décor analogue vertical (pl. XXXI, fig. 10).

L'intérieur de certains vases plus fins est revêtu d'un engobe rouge lustré.

---

[1] M. Colani, *L'âge de la pierre dans la province de Hoa-Binh* (*Mém. Serv. géol. de l'Indochine*, XIV, fasc. 1, Hanoi, 1927); *Quelques stations hoabinhiennes* (*BEFEO*, XXIX, Hanoi, 1930); *Recherches sur le Préhistorique indochinois* (*BEFEO*, XXX, Hanoi, 1931, p. 299).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

*
* *

La «hache courte» bacsonienne, à moins qu'il ne s'agisse d'une survivance morphologique peu vraisemblable, indique l'existence du Néolithique inférieur à Nhommalat. Il est d'ailleurs bien représenté dans d'autres stations du Laos (1) ainsi qu'en Malaisie (2), alors qu'on avait pu le croire localisé sur le versant maritime de l'Indochine (3).

Cette pièce mise à part, les éléments du mobilier précité sont banaux dans le Néolithique supérieur indochinois. Ocre, broyons, polissoirs, céramique analogue se rencontrent en de nombreuses stations (4). Dans la région même, aux environs de Mahaxay, village situé à 20 kilomètres au sud de Nhommalat, M. Colani (5) a signalé l'abondance de coquilles de *Cypraea* et de *Nassa* utilisées comme ornements; celles de *Cypraea* sont ailleurs fréquemment rencontrées et celles de *Nassa Thersites* ont été également trouvées en Annam, à Minh Cam (6) et dans le pays de Qui Dat (7).

Le quartz abonde aussi, dans les grottes de Mahaxay. M. Colani (8) y note «quantité de morceaux et éclats de cristal de roche» auxquels elle attribue une valeur rituelle, en rapport avec le caractère funéraire des dépôts par elle explorés. Ce ne paraît point le cas des fragments de quartz de Nhommalat, où je considère qu'ils servaient très probablement de matière première pour la confection de microlithes coupants et acérés.

L'utilisation de l'os et des coquilles est un fait moins banal quoique déjà bien connu dans le Néolithique indochinois. Les os y sont très généralement retouchés par polissage; leur taille, analogue à celle présentée par quelques pièces de Nhommalat, est beaucoup plus rare, mais a été cependant signalée à Ban Mon, région de Son-La, par M. Colani (9).

Des fragments de plaques dermiques de *Trionyx*, trouvés à Tam Toa, montrent également des stries, et, en outre, des traces de taille et de grattages (10).

Des coquilles d'Unionidés taillées de façon à obtenir un bord coupant apparaissent dès le Néolithique inférieur et ont été recueillies dans le Hoabinhien, le moins ancien de la région de Hoa Binh (11).

7249

---

(1) J. Fromaget et E. Saurin, *Note préliminaire sur les formations cénozoïques et plus récentes de la Chaîne annamitique septentrionale et du Haut-Laos* (*Bull. Serv. géol. Indochine*, XXII, fasc. 3, Hanoi, 1936). — E. Saurin, *Mésolithique et Néolithique dans le Haut-Laos* (*Congrès préhistorique de France*, XII, 1936; Paris, 1937, p. 315).

(2) P. V. van Stein Callenfels et H. D. Noone, *Report on an excavation in the rock-shelter Gol Bait, near Sungai Siput* [*Perak*] (*Proc. 3d Congress of Prehist. of the Far East*, Singapore, 1940).

(3) M. Colani, *Rapport sur des recherches dans la province de Cammon* (*BEFEO*, XXXI, Hanoi, 1932, p. 330) et *Le protonéolithe* (*Praehistorica Asiae orientalis*, I, Hanoi, 1932, p. 93).

(4) E. Saurin, *Stations préhistoriques du Qui-Chau et de Thuong-Xuan* [*Nord-Annam*] (*Proc. 3d Congress of Prehist. of the Far East*, Singapore, 1940, p. 71).

(5) M. Colani, *Haches et bijoux* (*BEFEO*, XXXV, fasc. 2, 1935, Hanoi, 1936, p. 347).

(6) E. Patte, *Résultats des fouilles de la grotte sépulcrale néolithique de Minh Cam* [*Annam*] (*Bull. Serv. géol. Indochine*, XII, fasc. 1, Hanoi, 1923, p. 15).

(7) M. Colani, *Recherches sur le Préhistorique indochinois* (*BEFEO*, XXX, 1930, fasc. 3-4, Hanoi, 1931, p. 343).

(8) M. Colani, *Haches et bijoux* (*loc. cit.*, p. 320 et 347).

(9) M. Colani, *Notice sur le Préhistorique du Tonkin* (*Bull. Serv. géol. Indochine*, XVIII, fasc. 1, Hanoi, 1928, p. 19).

(10) E. Patte, *Le kjokkenmödding néolithique du Bau Tro à Tam Toa près de Dong Hoi* [*Annam*] (*Bull. Serv. géol. Indochine*, XIV, fasc. 1, Hanoi, 1925, p. 12).

(11) M. Colani, *L'âge de la Pierre dans la province de Hoa Binh* [*Tonkin*] (*Mém. Serv. géol. Indochine*, XIV, fasc. 1, Hanoi, 1927, p. 65).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

*
* *

La caractéristique principale du dépôt préhistorique étudié est l'utilisation du silex, plus précisément de la « silexite ».

Les calcaires ouraliens de la région et de la colline même où se trouve la grotte contiennent de nombreux rognons et des bancs discontinus d'une roche siliceuse noire. Au microscope, elle se montre formée d'une très fine pâte siliceuse, en partie amorphe et colloïdale, en partie cristallisée en granules ou en fibres de calcédonite, englobant des rhomboèdres de calcite. Cette roche rentre dans le type banal des accidents siliceux en milieu calcaire et correspond à la définition générale des silex[1]. L. Cayeux[2] a toujours employé le terme de « silexite » pour désigner les silex du calcaire carbonifère de l'Europe occidentale qui ont de grandes analogies avec les silex de la Craie, mais dans lesquels il relève cependant certaines particularités physiques et minéralogiques susceptibles de les en distinguer : texture plus rugueuse, cassure plus irrégulière, absence d'opale individualisée, fréquence des inclusions de calcite. Les lentilles et rognons siliceux des calcaires carbonifères de Nhommalat présentent aussi ces caractéristiques qui permettent donc de les classer précisément dans la variété « silexite » des silex.

Cette matière a donné différentes pièces :

Une *hache polie à tenon,* à bord minces, équarris et polis, d'assez grandes dimensions (127 mm. de long × 60 mm. de large ; dimensions du tenon : 35 mm. × 35 mm.), a été tirée d'une plaque provenant d'un banc siliceux et polie perpendiculairement à la stratification ; les lits siliceux alternant par places avec de minces filets calcaires sont bien marqués sur les faces de la hache et leur donnent un aspect rubanné (pl. XXIX, 2).

Une *hache taillée,* de tradition hoabinhienne (long. = 120 mm.) provient d'un bloc triangulaire grossièrement régularisé dont la face postérieure plane correspond à un plan de stratification et dont la face antérieure convexe porte des saillies et des arêtes non retouchées limitées parfois par des plans de schistosité. A la pointe seulement, et sur sa seule face convexe, ce bloc triangulaire a été finement retouché par l'enlèvement de petits éclats lamellaires (pl. XXXII, fig. 12). Cette pièce s'apparente aux formes analogues retouchées à la pointe, confectionnées en roches dures autres que le silex, qui sont abondantes dans l'industrie hoabinhienne ; mais sa matière et la technique de ses retouches se rapportent à l'industrie semi-microlithique à lames avec laquelle elle s'est trouvée.

Cette hache montre les inconvénients des silexites locales pour l'obtention de pièces de grandes dimensions. Leur composition minéralogique irrégulière, les plans perpendiculaires de stratification et de schistosité dont elles sont parcourues en faisaient souvent, dans ce cas, un matériel cassant à la taille. C'est pourquoi sans doute, des rognons plus réduits et plus homogènes furent plus fréquemment employés, fournissant des pièces de petites dimensions que l'on peut classer de la façon suivante :

Nucléi. — De petits blocs de silexite polyédriques montrent nettement la surface de départ des lames qui en ont été tirées.

---

(1) J. de Lapparent, *Leçons de Pétrographie,* Paris, 1923, p. 367.

(2) L. Cayeux, *Les roches sédimentaires de France. Roches siliceuses* (*Mém. Carte géol. France,* Paris, 1929, p. 541).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Lames. — Les lames dont l'épaisseur varie de 3 à 7 mm, sont à dos caréné (pl. XXXI, fig. 13) ou à dos abattu (pl. XXXIII, fig. 14 et 15). Très généralement, elles n'ont pas été retouchées après leur enlèvement du *nucléus*. Certaines, sur une extrémité desquelles convergent plusieurs retouches du *nucléus*, rappellent les «grattoirs sur bouts de lame» des industries du silex européennes (pl. XXXI, fig. 16).

Pointes. — Des pointes, variété des lames à dos caréné, ont été obtenues par abattement d'une arête longitudinale du *nucléus* (pl. XXXIII, fig. 17 et 18). D'autres ont été peut-être réalisées à partir de lames, par troncature plus ou moins oblique d'un côté de celles-ci (pl. XXXIII, fig. 19).

Racloir. — Un éclat de *nucléus* trapu porte sur un côté deux petites retouches abruptes qui peuvent lui valoir cette désignation (pl. XXXIII, fig. 20).

Éclats. — Les éclats atypiques non retouchés, mais provenant pour la plupart de nucléi, car ils portent de nombreuses marques de percussion et d'enlèvements, sont abondants, plus nombreux que les pièces à forme définissable mentionnées ci-dessus. Par leurs bords coupants, leurs extrémités parfois aiguës, ils étaient, comme les éclats de quartz, susceptibles d'utilisation, soit tels quels, soit montés dans une armature.

Bien que silexites et silex ne soient pas rares en Indochine, où ils se rencontrent dans les calcaires anthracolithiques et dans les grès mésozoïques, leur emploi aux époques préhistoriques n'y a été que très rarement signalé.

J'ai cité, parmi les trouvailles de J. Fromaget dans le Haut-Laos, une unique pointe en silex blond, provenant avec un matériel du Néolithique inférieur, de l'abri-sous-roche de Tham Hang sud[1]. Mais l'utilisation méthodique du silex en Indochine était seulement connue jusqu'ici dans le *kjökkenmödding* du Bau Tro, à Tam Toa (Annam), appartenant au Néolithique supérieur, qui a livré, avec des haches en silex polies et retaillées dont quelques-unes semblent avoir servi de *nucléi*, des lames et des éclats de même matière[2], analogues à ceux de Nhommalat, bien que de plus grandes dimensions.

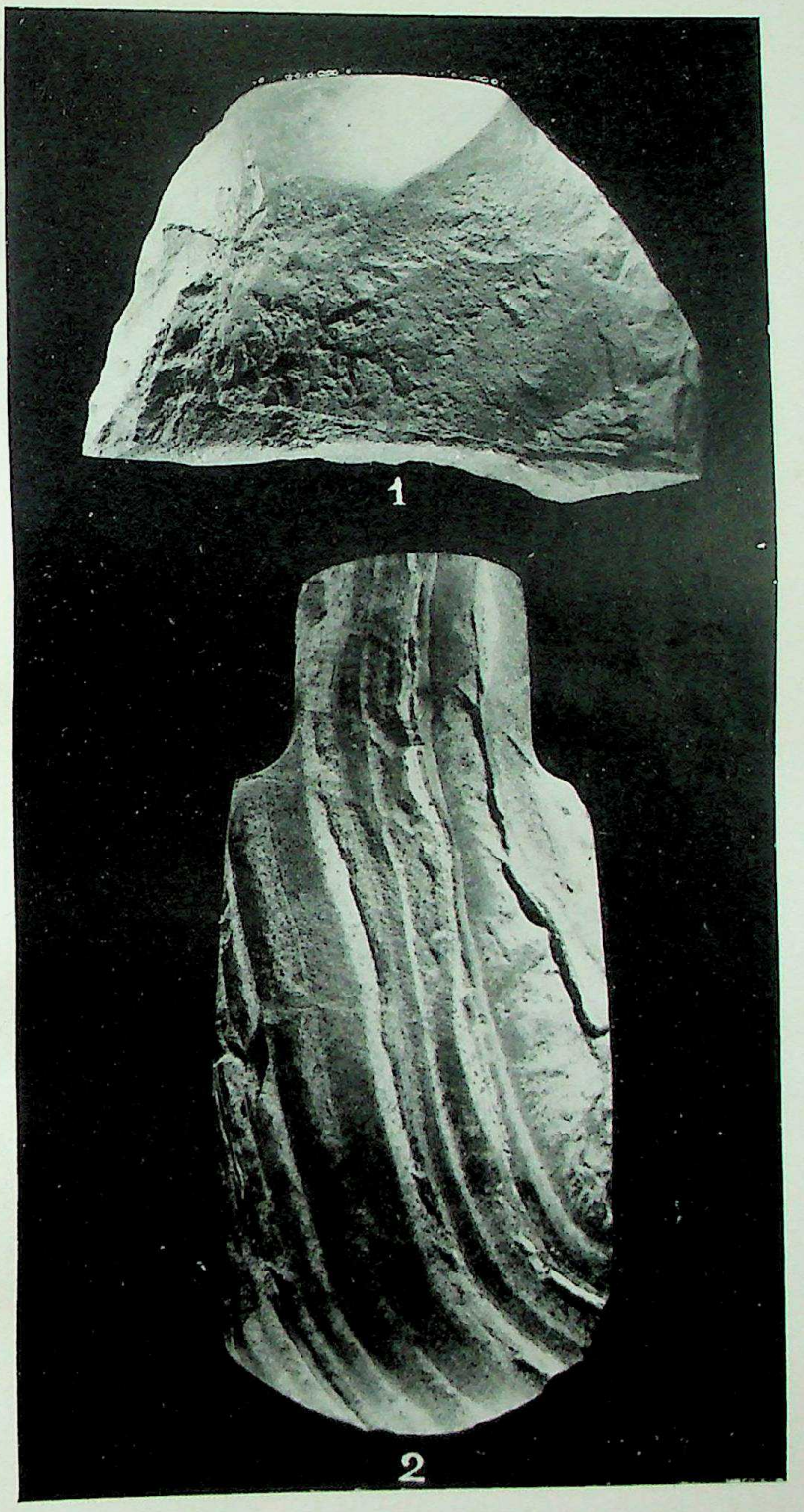
La grotte dont nous venons d'examiner le mobilier apporte ainsi un nouvel exemple indochinois de taille du silex au Néolithique supérieur. Si les produits n'en sont pas très variés ni très évolués, cela tient sans doute surtout à la médiocre qualité des silexites locales. Du moins ces essais montrent-ils qu'ici, comme dans la plupart des industries lithiques, les silex avaient été appréciés, et complètent-ils l'aspect du matériel utilisé dans le Moyen-Laos à cette époque.

---

[1] J. Fromaget et E. Saurin, *Note prélim. sur les formations cénozoïques et plus récentes de la Chaîne annamitique septentrionale et du Haut-Laos* (*loc. cit.*, p. 25).

[2] E. Patte, *Le* kjokenmödding *néolithique du Bau Tro à Tam Toa, près de Dong Hoi* [*Annam*], (*loc. cit.*).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

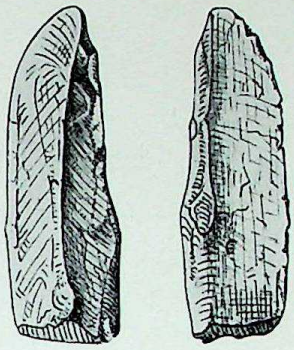


Station néolithique de Nhommalat. — Grandeur naturelle.
Fig. 1, hache courte de type hoabinhien (le trait de sciage est bien visible au talon).
Fig. 2, hache polie à tenon.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

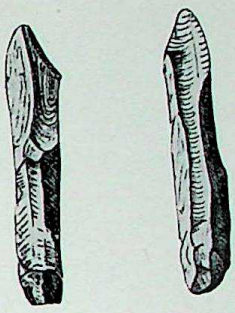
CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Os



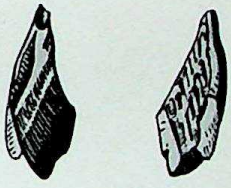
a b

Fig. 2



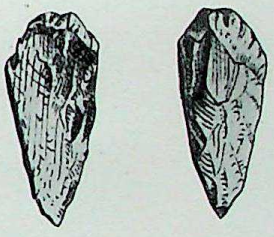
a b

Fig. 3



a b

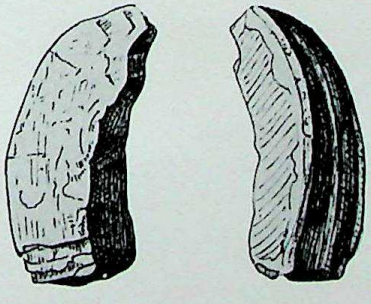
Fig. 4



a b

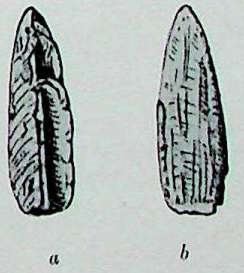
Fig. 5

Coquilles



a b

Fig. 6



a b

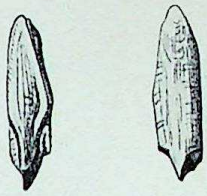
Fig. 7

Station néolithique de Nhommalat. — Grandeur naturelle.
a. face antérieure. — *b*. face postérieure.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Tessons



a b

Fig. 8

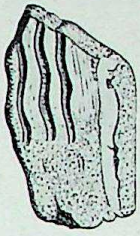


Fig. 9

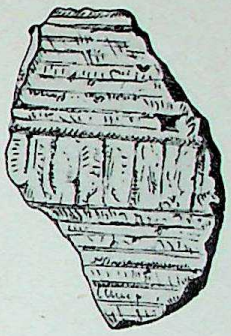
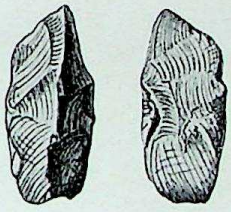


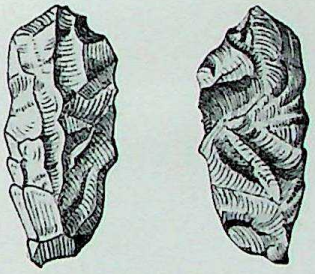
Fig. 10

Silexite



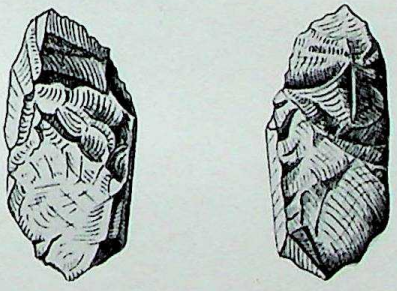
a b

Fig. 13



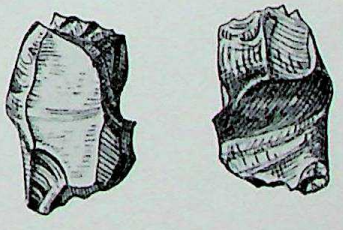
a b

Fig. 14



a b

Fig. 15



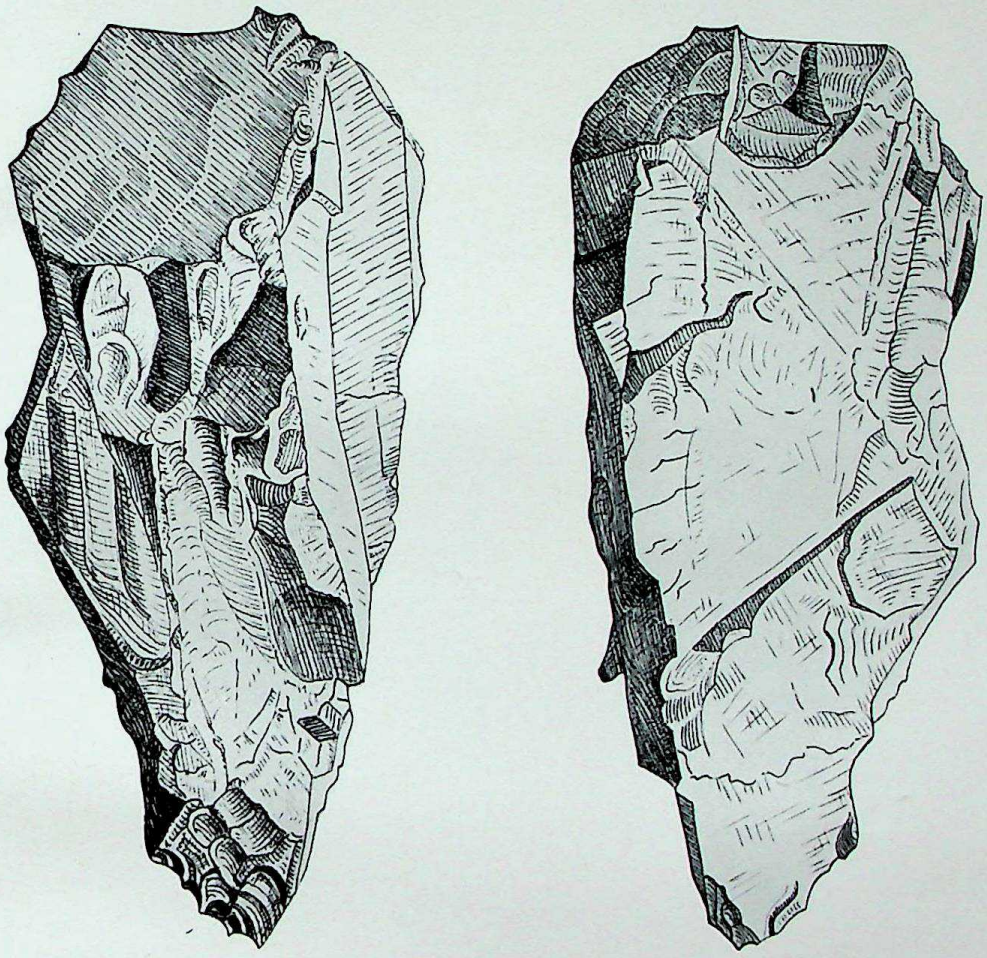
a b

Fig. 16

Station néolithique de Nhommalat. — Grandeur naturelle.
a. face antérieure. — *b*. face postérieure.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh



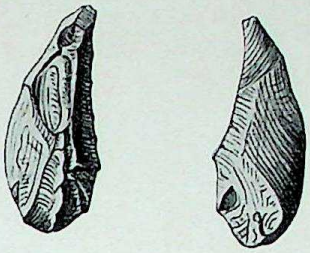
a *b*

Station néolithique de Nhommalat. — Fig. 12. Grandeur naturelle.
a. face antérieure. — *b*. face postérieure.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

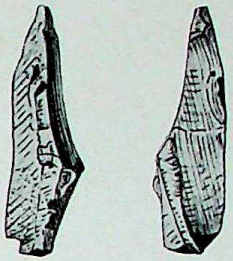
CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Silexite



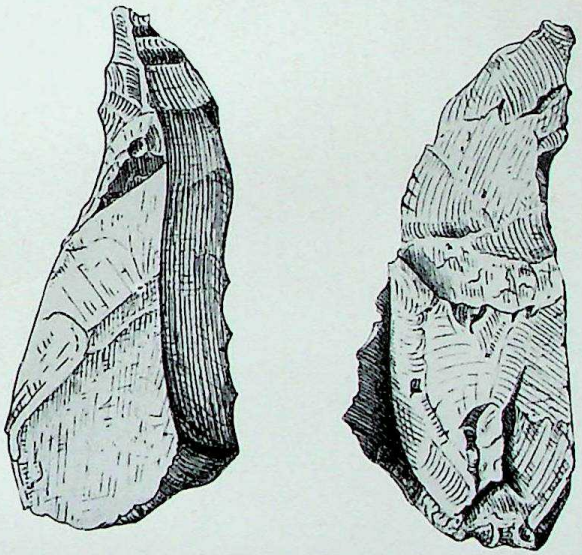
a *b*

Fig. 17



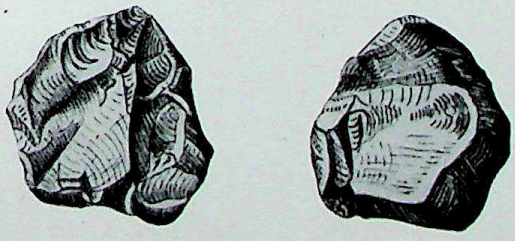
a *b*

Fig. 19



a *b*

Fig. 18



a *b*

Fig. 20

Station néolithique de Nhommalat. — Grandeur naturelle.
a. face antérieure. — *b*. face postérieure.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

RAPPORT
D'UNE MISSION ETHNOLOGIQUE
EN PAYS MNONG GAR
(PAYS MONTAGNARDS DU SUD-INDOCHINOIS)

par

Georges CONDOMINAS

Chargé de Recherches de l'Office de la Recherche Scientifique Outre-Mer
Membre Correspondant de l'École Française d'Extrême-Orient

Envoyé pour ma deuxième année de stage, celle de terrain, à l'École Française d'Extrême-Orient, je débarquai à Saigon le 17 novembre 1947. Je profitai de mon séjour forcé à Saigon (du 17 novembre 1947 au 11 mars 1948), pour compléter ma documentation bibliographique relative aux populations proto-indochinoises et étudier leur situation politique et administrative, dans le cadre de l'ensemble indochinois; j'effectuai aussi quelques démarches en vue d'obtenir une aide matérielle pour ma mission. En dehors des membres de l'École[1], je ne reçus d'accueil favorable qu'auprès de M. le Directeur du Service de l'Information qui m'accorda du matériel photographique. M. P. Lévy, alors Directeur de l'École Française d'Extrême-Orient, me fit nommer membre correspondant de l'institution et pensa m'installer chez le R. P. Dournes près de Djiring; mais après avoir pris contact avec ce missionnaire poursuivant lui-même un travail ethnographique[2], cette solution s'avéra peu pratique et le Directeur de l'E. F. E.-O. préféra me laisser le soin de choisir moi-même mon terrain d'étude.

Après une première tournée effectuée du 11 au 30 mars à Djiring, Ban-Mê-Thuot et au Poste du Lac, je décidai d'installer ma famille dans ce dernier endroit au bungalow dit « du Résident » mis aimablement à ma disposition par M. Rigal, Délégué du Haut-Commissaire pour les Pays Montagnards du Sud, auprès duquel je devais toujours trouver la plus grande compréhension et une aide efficace; c'est ainsi que grâce au Centre de Documentation ethnographique que le Délégué avait fondé, le Docteur Jouin put me procurer un appareil photographique.

Je m'installai avec ma famille au Poste du Lac, le 1er mai 1948, après une halte d'une semaine à Djiring.

---

(1) MM. P. Lévy, alors Directeur de l'E. F. E.-O., L. Malleret, alors Conservateur du Musée Blanchard de la Brosse, et P. Dupont qui le remplaça à la tête du Musée de Saigon, lorsqu'il prit son congé en France.

(2) Cf. Dam Bo, *Les populations montagnardes du Sud-Indochinois*, numéro spécial de *France-Asie* (n° 49-50, printemps 1950).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Ayant décidé d'effectuer mon enquête en me passant d'interprète, j'avais dans ma précédente tournée commencé à me constituer des vocabulaires pratiques rhadé et mnong-lam. Le rhadé parce que langue véhiculaire de la région, le mnong-rlam parce que très voisin du mnong-gar. Je poursuivis ce travail avec l'aide du second secrétaire du Poste, un Mnong Rlam [1].

Afin de mettre à l'épreuve de la pratique mes connaissances récemment acquises et me préparer au «terrain», je visitai quelques villages proches du Poste. C'est ainsi que je pus assister à un échange de sacrifices du buffle au village de Uon Drung où le Secrétaire, qui ce jour-là m'accompagnait, me servit de principal informateur, particulièrement compétent du reste puisque Sö (c'est son nom) est originaire de ce village, où vit encore sa mère. Poursuivant mon enquête sur ce rite très important, je pus en faire mon sujet de diplôme couronnant l'année de stage sur le terrain.

Tournées de prospection en pays mnong-gar.

Le 14 mai, estimant qu'il serait superflu de prolonger plus longtemps ce stade préparatoire, je partis à pied pour le pays mnong-gar, avec pour seuls compagnons de voyage deux porteurs renouvelés à chaque village. Je tenais avant tout à me passer d'interprète, dès le début, de façon à posséder la langue le plus rapidement possible. A cette fin, j'eus recours aux souvenirs d'anciens tirailleurs ou d'anciens élèves de l'École de Pénétration en pays mnong-gar et aussi à l'instituteur bih de cette école, plus tard à des élèves du groupe scolaire de Ban-Mê-Thuot alors en vacances. Je notais ce que les gens me disaient, en leur demandant de répéter lentement, ce qu'ils firent toujours avec beaucoup de complaisance, puis je relisais ce que j'avais écrit, au grand amusement de l'assistance, afin de susciter des corrections. J'essayais ensuite de me faire traduire, quand cela était possible, les mots sur lesquels je butais : mais surtout j'évitais de converser en «pidgin» franco-montagnard. Une grande source de vocabulaire furent les chansons, épopées, «dits de justice», prières..., qui étaient cités dans la conversation ou dans l'exécution d'un rite, ou encore que je réclamais aux moments de répit que j'étais bien obligé d'accorder à mes informateurs. Mais c'est surtout l'enquête technologique qui me fournit dès le début le meilleur vocabulaire : je notais le nom des objets et de leurs parties composantes, et, quand je pouvais y assister, la description en mnong des phases de leur fabrication; de même la description par un des assistants des rites au fur et à mesure qu'ils se déroulaient sous mes yeux, me procura un vocabulaire religieux de base.

J'eus la chance de recevoir un accueil vraiment favorable, dès le début. Etait-ce dû à ce que les Européens vus jusqu'alors étaient toujours accompagnés d'une suite, ne serait-ce que de quelques boys, et ne communiquaient avec eux qu'en radhé ou en koho, et encore presque toujours par l'intermédiaire d'un interprète originaire de ces tribus, donc plus ou moins hautain envers ces «gens de la forêt» [2] ? C'est ainsi que le premier village visité me retint pour me faire assister aux semailles; plus

---

[1] Je voudrais également souligner ici l'amabilité et la compréhension des deux chefs successifs du Poste du Lac (dont Sar Luk relève administrativement), MM. Barrachette et Ribo avec lesquels j'eus de fréquents et utiles échanges de vues et qui, à maintes reprises, m'offrirent l'hospitalité et me firent profiter de leurs moyens de transports. Je voudrais aussi remercier ici pour leur hospitalité ou leur aide les Résidents de Ban-Mê-Thuot et de Pleiku et les Chefs du Cabinet de la Délégation qui se succédèrent à ces différents postes, ainsi que les Docteurs Jouin et Choumarra, MM. Deniau, Chef du District de Cheo-Reo, Loussert, Chef du District de Dran; d'autres encore...

[2] C'est le sens de *Phïi Brêe*, terme par lequel les Koho désignent les Mnong Gar.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

loin, on m'appela pour voir un sacrifice de maladie où l'on immolait un buffle. Les nouvelles se répandent très vite en brousse : il me fallut suivre les habitants de villages qui tenaient absolument à ma visite.

Entre chaque tournée, je dépouillais des notes prises en vue notamment du perfectionnement linguistique, les considérant surtout comme les bases de mes enquêtes futures.

Séjour à Ban-Mê-Thuot.

Mon épouse, qui devait étudier le rôle de la femme et l'éducation des enfants chez les Mnong Rlam, arrivée très fatiguée au Lac, tomba malade avant d'avoir pu commencer son travail : un typhus exanthématique exigea son évacuation à Ban-Mê-Thuot, puis son rapatriement en France avec son bébé. J'accompagnai ma femme et mon fils à l'hôpital de Ban-Mê-Thuot; et lorsqu'elle entra en convalescence, je suivis les cours de rhadé faits par un instituteur autochtone, M. Y. Bih, et assistai en entier au *nga' yaang 'sei,* la plus importante cérémonie rhadée, comparable sur bien des points aux Fêtes de Mérite des Nagas de l'Assam et dont le déroulement comporte plusieurs jours de sacrifices.

Installation à Sar Luk.

Après le départ de ma femme et un court séjour à Ban-Mê-Thuot pour compléter ma documentation sur le *nga' yaang 'sei,* je m'installai définitivement à Sar Luk que j'avais choisi comme terrain d'études, le 22 septembre 1948.

En raison des limites dans le temps qui lui sont imposées aujourd'hui, l'ethnologue doit, afin de pouvoir travailler en profondeur, s'imposer un champ d'action restreint : soit quant aux questions traitées, aux thèmes d'étude; soit quant à l'étendue.

Les raisons qui m'ont poussé à choisir cette seconde solution sont entre autres : qu'il n'existe pas à l'heure actuelle de monographie complète d'une communauté moï : l'admirable travail du R. P. Kemlin sur les Rongao traite surtout des problèmes religieux, mais laisse de côté, ou ne fait qu'y passer, l'organisation économique et familiale de cette tribu; en second lieu, étant donné que, surtout dans les sociétés archaïques où cela est plus apparent que dans les nôtres, toutes les institutions sont inextricablement imbriquées entre elles, il est préférable de se consacrer à une monographie de village pour une première étude sur le terrain, d'autant plus que c'est le village qui est le véritable cadre originel du Montagnard.

Mon but était une monographie « dynamique », en ce sens qu'elle porterait sur la communauté choisie dans son évolution et non comme un fait statique. J'avais pour fin d'étudier notamment les effets et la démarche du principal facteur qui a accéléré le mouvement, la colonisation française. Celle-ci a fait entrer les Montagnards au contact non seulement de la civilisation occidentale, mais aussi de la civilisation viêtnamienne. Nous estimons que l'étude de ces contacts et des transformations qu'ils produisent dans la société autochtone doit être la principale préoccupation de l'ethnologue « colonial », car elle permet une extension pratique et efficace du travail ethnographique.

Par contre-coup, et pour que l'étude de l'acculturation d'un groupe soit complète, il faut qu'elle porte sur une monographie, puisque l'acculturation transforme tous

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

les secteurs de la vie de ce groupe. Le premier domaine atteint est la structure économique modifiée par la création d'impôts réguliers, des prestations en nature et le travail obligatoire, par l'introduction de la monnaie, la sécurité dans les déplacements. La structure sociale est elle-même transformée : création de salariés dont certains ne mènent plus la vie du groupe dont ils sont issus; création de chefs ou renforcement de leurs pouvoirs, quand ils existaient avant notre arrivée. Tirailleurs, miliciens, fonctionnaires, sortis du milieu où ils ont vécu jusqu'alors vont entamer

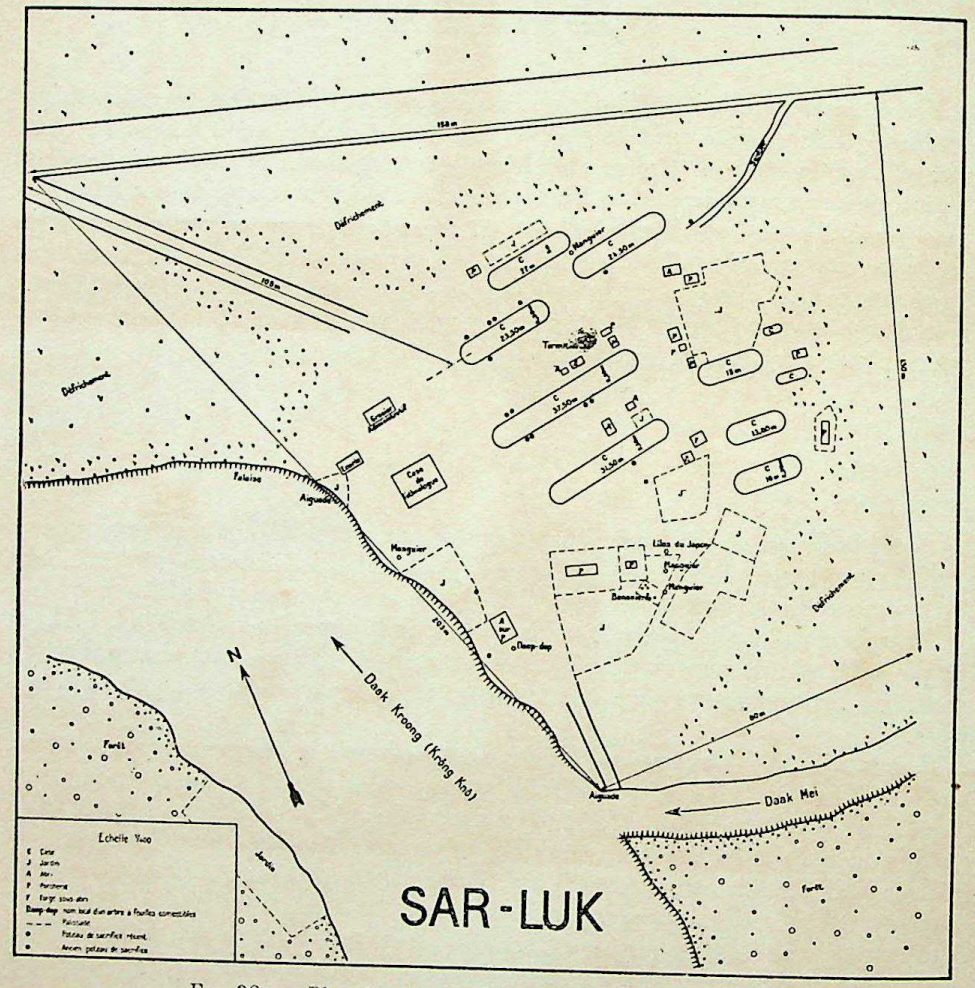
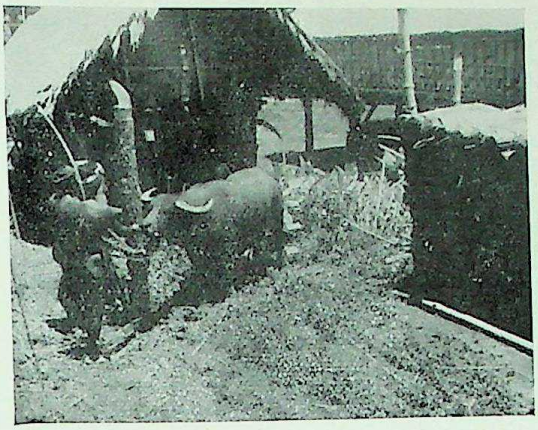


Fig. 38. — Plan du village de Sar-Luk en pays mnong gar.

la structure traditionnelle des relations de parenté et des institutions domestiques. Les différents secteurs sont tellement interdépendants que des modifications apportées dans l'un d'eux finissent à plus ou moins brève échéance par atteindre les autres. La structure religieuse elle-même subit le contre-coup de ces chocs quand elle n'est pas elle-même visée par l'évangélisation.

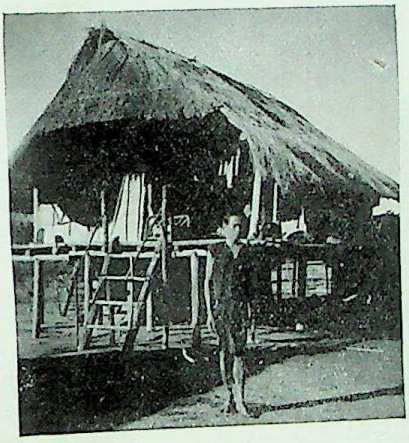
Le relatif isolement de la tribu mnong gar l'a indiquée comme terrain de travail : cette situation laissait supposer que l'ancienne structure de cette société, ou tout au moins son souvenir, base de départ de son évolution, avait des chances d'être mieux conservée, et les transformations dues à l'acculturation plus aisément décelables. Le choix de Sar Luk se justifiait par la position centrale qu'occupe ce village

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

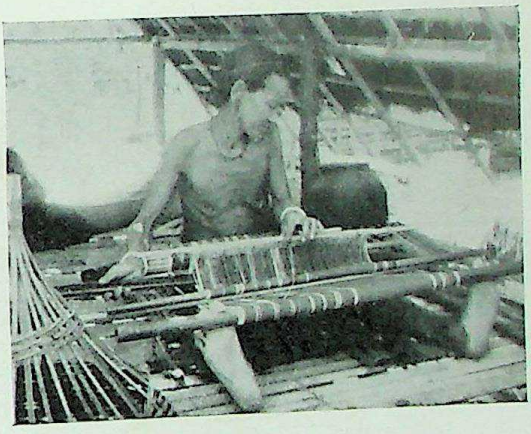


1

2



3



4

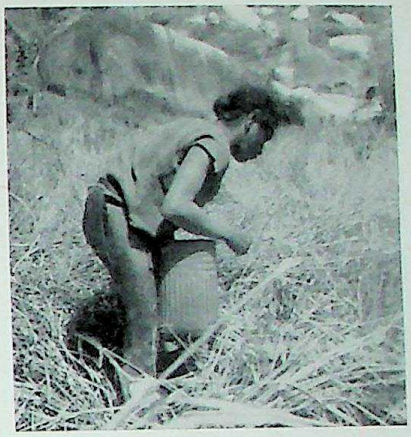
5

Scènes de l'existence sur les Hauts-Plateaux du Sud Indochinois (tribus Mnong Rlam, Rhadé et Mnong Gar).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

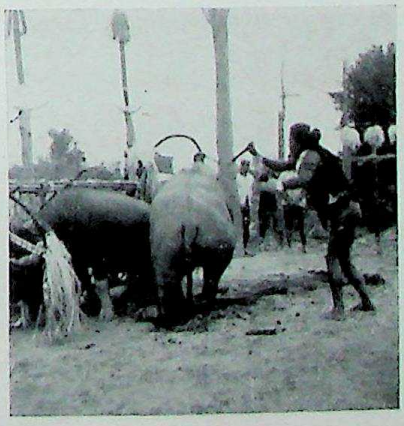
CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

6



7

8



9

Scènes de l'existence sur les Hauts-Plateaux du Sud Indochinois (tribu Mnong Gar).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

au sein de cette tribu. Situé sur un court embranchement de l'ancienne piste de Ban-Mê-Thuot à Dalat, il offrait, tout au moins en saison sèche, des possibilités d'accès supérieures à celles des autres villages; les meilleurs informateurs de l'ethnologue étaient pour la plupart originaires de Sar Luk; enfin, à la suite d'une grave épidémie, le village avait abandonné son ancien emplacement et, au moment de se reconstruire à un autre endroit peu écarté du premier, m'avait fait prévenir, alors que je me trouvais encore à Ban-Mê-Thuot, pour que je puisse assister à ses travaux et aux rites qui les couronnaient. Il me suffit alors de faire agrandir la case de passage — maison destinée aux tournées administratives et construite sur pilots, alors que les habitations mnong gar sont sur sol battu — et d'en aménager judicieusement les ouvertures pour que, ainsi installé au centre du village, je puisse voir tout ce qui s'y passait.

Je pus réaliser mon programme qui était de participer à la vie d'un village pendant un an au moins, de façon à pouvoir suivre le déroulement d'un cycle agraire en son entier. Arrivé à Sar Luk le 22 septembre 1948, la maladie m'en chassait le 23 décembre 1949.

Enfin, au cours de ma convalescence, le médecin traitant finit par m'accorder l'autorisation de m'absenter dix jours pour préparer l'emballage du restant de ma collection, et je séjournai une dernière fois à Sar Luk du 18 au 25 février 1951. MM. Antoine, Directeur de l'Enseignement pour les Pays Montagnards, Ribo, Délégué du Lac, Schmid, Pédologue de l'Institut de Recherches agronomiques, et Caco, Inspecteur de l'Enseignement, voulurent bien me rendre le très grand service de faire le levé du plan du *müir* (rây) et de celui du village de Sar Luk (fig. 38).

Enquête.

La base de mon travail a reposé principalement sur l'emploi combiné de l'observation directe et de l'interview. Toutes les activités du village ont été notées au jour le jour, dans l'ordre où elles se présentaient, ce qui a fourni un relevé non seulement des travaux agricoles, artisanaux ou administratifs, mais des observations sur les échanges commerciaux, les relations individuelles (disputes, procès, jeux), les activités mystiques. J'ai tenu à noter tous les détails de ce que je voyais ou entendais; ce relevé de tous les détails, si important dans une étude purement technologique, ne l'est pas moins quand il s'agit d'une enquête sociologique, où l'observation détaillée et continue de la vie courante fournit des renseignements au moins aussi riches que la recherche d'événements spectaculaires.

Ce sont les interrogations fondées sur l'observation directe qui ont donné les meilleurs résultats. Le questionnaire préalable a été surtout utilisé à l'approche d'une exécution des rites ou activités étudiés. Leur répétition, soit à Sar Luk, soit dans d'autres villages, permit d'autres contrôles. Les «interview» ont été faites auprès d'individus différents et, pour certains de ceux-ci, à des époques différentes.

Dans l'étude des personnes en particulier, l'observation directe a porté principalement sur les soins donnés aux enfants, notamment à la naissance et dans les jours qui suivent — ainsi que ceux donnés à la mère — sur le comportement des gens pendant leurs travaux et durant les fêtes, points culminants de la vie du groupe où l'alcool des jarres délie les actes et les langues. Dans ce domaine l'interview a surtout porté sur les souvenirs d'enfance : première enfance, premiers travaux auxquels l'individu a été contraint, ses déplacements, ses amours. J'ai par contre peu obtenu de récits de rêve. Les autobiographies ont été contrôlées par l'interrogation d'autres individus tant étrangers que parents du sujet choisi. Enfin, les études des relations

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

entre maris et femmes, oncles utérins et neveux, frères et sœurs, pères et fils, beaux-parents et gendres ou brus, eurent pour point de départ l'observation directe. En général, les interview, tant concernant l'individu interrogé que les autres, eurent lieu de préférence lorsque le ou les informateurs étaient sous l'effet d'un choc émotif (disputes, événements graves pour lui) ou lorsqu'il était dans un début d'ivresse. Mon principal informateur a été mon boy, Kroong, habitant de Sar Luk. Pour éviter certaines mésaventures, je n'ai jamais payé un renseignement à la pièce, préférant faire choix en premiers de mes meilleurs informateurs lors des distributions de cadeaux que j'offrais au village, pour compenser les menus services que l'on est amené à recevoir au cours d'une cohabitation prolongée, les miens se réduisant principalement à l'administration de soins médicaux[1].

Pour l'étude de la vie religieuse, j'ai eu la chance de pouvoir assister, au cours de mon séjour, à toutes les formes de rites dans lesquels les Gar expriment leurs croyances : rites agraires qui marquent les différentes étapes de l'année agricole, rites de la naissance et du mariage, rites chamanistiques de guérison et rites funéraires; grandes fêtes d'échanges de sacrifices où par leur alliance, deux individus et leurs villages respectifs affirment leur mérite; grandes Fêtes du Sol aussi. Au cours de l'une d'elles, les habitants d'un village immolèrent 33 buffles en une matinée. Peu après mon installation, éclatait à Sar Luk un inceste suivi du suicide de l'un des fautifs, double événement relativement rare chez les Gar. Au cours de mon séjour, j'eus à étudier de près deux crises très importantes qui ébranlèrent une grande partie du pays gar et qui traînèrent de nombreux mois : l'une était liée à la survivance de pratiques séculaires que l'on croyait disparues avec la pacification : massacre de neuf personnes et vente de huit autres faisant partie d'une famille accusée de sorcellerie; l'autre était au contraire un drame dû au contact de cultures par regimbement des habitants contre les malversations et la voracité de certains chefs créés par l'Administration.

Collecte ethnographique.

Pour compléter la documentation réunie au cours de ma mission, j'ai rassemblé une collection de près de 500 objets destinée au Musée de l'Homme et arrivée récemment à Paris, par les bons soins de la Marine nationale qui consentit à en assurer le transport gratuit, ce dont bénéficièrent tout au moins les premières caisses. J'ai tenté dans la mesure de mes moyens de réunir le maximum d'ustensiles, d'outils, de vêtements, etc., tous les témoins de la vie mnong gar, de la spatule à riz au mât de sacrifices[2]. Elle est accompagnée d'un herbier complétant celui de M. Schmid qui avait bien voulu venir faire une étude des sols de Sar Luk.

A l'appui de ma documentation écrite, j'ai ramené également une volumineuse documentation photographique, quelques films pris grâce à l'obligeance du Dr Choumarra qui me fit l'amitié de me prêter sa camera personnelle en attendant l'arrivée de celle commandée par M. Rigal.

---

[1] J'eus le plaisir d'apprendre que ce sont les effets de cette action qui ont finalement emporté la décision du Directeur du Service de Santé aux Pays Montagnards d'installer un infirmier à Boon Rôcai en mai 1949, agent qui, je pus le constater moi-même, fit un excellent travail.

[2] MM. Chaumel, Administrateur des Services civils, et R. Perenot eurent la bonté de veiller à la confection et à l'expédition des caisses de la plus grande partie de cette collection.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Linguistique.

On a vu plus haut l'importance de la linguistique empirique ayant servi de base de mon enquête. Par la suite, j'ai constitué un lexique mnong gar-français, établi sur des explications en gar de chaque mot.

La transcription adoptée jusqu'ici pour les dialectes montagnards s'avérant peu pratique et très onéreuse, une commission à laquelle je participai fut réunie à Dalat, en vue de sa réforme sous la présidence de M. le Professeur Martini, à l'occasion de la publication du lexique koho du R. P. Dournes (1er août 1949).

Contraint pour me soigner de quitter un moment mon terrain d'observation au mois d'octobre 1949, je fis une tournée à Ban-Mê-Thuot, Plei Ku et Kontum, au cours de laquelle, réunissant les instituteurs autochtones, je dressai avec leur concours la liste des phonèmes rhadés, jarai et bahnar dans une transcription fondée sur les principes suggérés par M. Martini et adoptés pour celle du koho : écarter tout signe diacritique, de façon à pouvoir taper des textes à la machine à écrire de type normal et éditer livres et journaux sans dépenses excessives. L'établissement de ces listes était considéré comme un travail préparatoire pour de futures commissions qui, je l'espérais, ne manqueraient pas de les sanctionner dans leurs grandes lignes. Elles furent très utiles, en ce sens qu'elles permirent de relever, surtout en jarai et en bahnar, l'existence de très nombreux phonèmes restés jusqu'ici ignorés et que des tournées précédentes m'avaient permis de découvrir.

J'en profitai pour exposer aux instituteurs et autres fonctionnaires des trois groupes mon intention de créer éventuellement une revue rédigée par les Montagnards, dans leurs différents dialectes avec une traduction française, de façon à leur donner un moyen de se perfectionner dans cette langue ou, par son truchement, d'apprendre des dialectes voisins, mais aussi de fournir aux linguistes et aux ethnologues, grâce à la traduction, un moyen d'utiliser ces documents. Cette revue pourrait être une aide efficace dans la lutte contre l'analphabétisme car, hors quelques très rares livres de classe parus dans la langue, les textes manquent et les anciens élèves perdent vite ce qu'ils ont appris. Elle serait un moyen de sauver de nombreux récits, poèmes, épopées, qui tendent à disparaître parce qu'ils sont oraux. Enfin elle permettrait aux Montagnards de sortir de leur engourdissement, en prenant conscience de ce qui se passe chez leurs voisins. J'ai tenu à préciser que tout ce qu'ils rédigeraient paraîtrait sous le nom de leur auteur ou de leur inventeur, parce que bien souvent des textes publiés sous d'autres noms, sans que le leur soit mentionné, ont été entièrement recueillis par eux. J'ai fait mettre en chantier, en réduisant mon rôle à celui d'un conseiller et d'un coordonnateur, des lexiques rhadé, jarai et bahnar en traductions française et viêtnamienne, à dresser par chaque groupe de fonctionnaires de ces tribus qui en prenaient nominalement la responsabilité. Ces projets ont semblé leur plaire au moment où ils furent exposés.

Préhistoire.

En surprenant une conversation, j'appris qu'on avait déterré un groupe de pierres dressées, en creusant une piste. Je me rendis aussitôt sur les lieux, fis un sondage sans résultat, prélevai des échantillons de terre, et décidai, étant donné que les pierres me paraissaient former un ensemble, de ramener au complet ces dix lames de cornéenne d'une très belle facture. Au Musée de l'Homme, M. Schaefner en les frappant découvrit qu'on avait affaire à un lithophone.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

La découverte du lithophone préhistorique de Ndut Lieng Krak est intéressante en plusieurs points[1]. Cet ancêtre des instruments indonésiens est l'un des plus anciens instruments de musique connus. Du point de vue de la technologie musicale, il comble une lacune : c'est la seule réalisation en pierre des instruments constitués par un jeu de lames percutées parallèles, reposant par leurs deux extrémités sur la caisse de résonance et connus jusqu'ici en bois (xylophones) ou en métal (métallophones). Enfin, du point de vue de la Préhistoire, ces lames de facture bacsonienne sont les plus grandes pierres taillées préhistoriques découvertes jusqu'à présent.

Je comptais effectuer des fouilles à la fin de mon enquête ethnographique, non seulement à Ndut Lieng Krak où fut découvert le lithophone, mais en d'autres endroits où certains indices me faisaient espérer une bonne récolte. La maladie qui me fit évacuer interdit la réalisation de ce projet.

---

[1] Cf. G. Condominas, *Le lithophone préhistorique de Ndut Lieng Krak,* in *BEFEO,* XLV (1951), fasc. 2.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

APPENDICE

LÉGENDES DES ILLUSTRATIONS

Planche XXXIV.

1. *Tribu Mnong Rlâm. Village de Uon Drung, le 11 mai 1948.*

Préparatifs d'un sacrifice du buffle faisant partie d'un « Échange de flambage (sous-entendu « de buffles sacrifiés ») entre parents et enfants » (*tam bôn mei baap aa kuon*). La victime offerte par le fils est attachée au poteau « à bec de toucan ». A droite, réserve de gerbes d'herbe à paillotte (*imperata*) destinées à la réfection des toits. Au fond, à droite : case mnong rlâm typique sur hauts pilotis; à gauche, le grenier toujours extérieur à la case, également sur hauts pilotis.

2. *Tribu rhadé, sous-groupe Kpa'. Village de Bbuôn-Maa-Thuot, le 13 juillet 1948.*

Quatrième journée d'un *nga' yaang asei* : « faire génie (= faire un sacrifice) corps ». Une femme du clan a profité de l'exécution de son grand sacrifice par le Chef de case pour y insérer son propre *nga' yaang asei*. Après le défilé des femmes pour boire à la jarre, celui des hommes : on voit ici le Chef de case en tunique rhadée à manches longues, sacrifiant principal, buvant au chalumeau enfoncé dans la dernière jarre, et précédant le sacrificateur installé à l'avant-dernière. Chaque jarre est fixée à un poteau de bambou; les buveurs sont assis sur des tabourets de bois d'une seule pièce : ceux-ci ont été construits spécialement pour le grand *nga' yaang asei*. De dos, un serveur coiffé d'un turban à la mode rhadée. Dans le fond à droite, différentes offrandes déposées sur la natte, devant la fenêtre principale de la paroi Est de la maison : c'est sur cette natte que la *mjâu* (chamanesse) a « renforcé » l'âme de la sacrifiante.

3. *Tribu Mnong Gar. Village de Sar Luk. Case de l'ethnologue.*

C'est une « case de passage » dressée sur pilotis, à l'inverse des habitations mnong gar traditionnellement bâties à même le sol battu; il a suffi pour la rendre utilisable de l'agrandir et d'y aménager quelques ouvertures.

Au premier plan : Kroong bür, serviteur et principal informateur de l'enquêteur, en costume mnong gar typique : tunique sans manches, ceinture-tablier, mais coupe de cheveux « européenne ».

4. *Lac Dönng, le 17 mai 1948. Vieille femme tissant une jupe.*

Métier à un rang de lisse maintenu à une extrémité par une barre de bambou, sur laquelle s'appuient les deux pieds de la tisseuse, de l'autre par une cordelette ceignant les reins. Elle est installée sous un abri de tissage, monté sur pilotis, près

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

de sa case. Au premier rang à gauche, sommet d'une nasse; marmite à teinture, derrière la tisseuse. Celle-ci porte un gros bracelet d'étain à chaque poignet, un collier de verroterie au cou et sa chevelure ramassée en chignon est ornée d'un «collier de tête»; lobes d'oreilles distendus par des bouchons de bois tendre que l'on porte de préférence en voyage ou pour les fêtes.

5. *Tribu Mnong Gar. Village de Sar Luk. Mhoo-Laang tressant une paroi de grenier.*

Les brins sont insérés (1/1) dans la trame de petit rotin tendue sur un métier simple. Mhoo se coiffe encore selon l'ancienne mode gar, avec un chignon. Il porte une tunique d'un rouge passé, celle de chef administratif mnong gar du District du Lac et fume une pipe achetée sur un marché viêtnamien du Haut-Pays.

Planche XXXV.

6. *Tribu Mnong Gar. Village de Sar Luk, le 12 novembre 1949.*

Rite du «Nouage du Paddy» (*Muât Baa*) consacrant l'ouverture de la moisson. Kröng-Jôong, accroupi et priant, oint du sang d'une poule égorgée au couteau, les tiges de paddy nouées autour du Poteau du Paddy (*Ndah Baa*) dressé au milieu de son champ. Coiffé en chignon, Kröng porte une tunique taillée dans une toile d'emballage.

7. *Tribu Mnong Gar. Village de Sar Luk, le 3 décembre 1949.*

Mhoo-Laang, ceint de la hotte ventrale de moisson (*khiu*), moissonne son dernier carré. Les grandes taches blanches qui lui couvrent le corps sont des traces de *tokelau*.

8. *Tribu Mnong Gar. Village de Sar Luk, le 25 novembre 1949.*

Enterrement de Taang-Jieng. Les sœurs, la femme et la fille du mort pleurent sur son cercueil. Cornes en lamelles de bambou plantées à la tête; décor peint de motifs géométriques dits *nchap*. Sur le cercueil : reste du riz gluant qui a servi au calfatage du cercueil et de son couvercle; lien fait d'une corde de rotin à la tête. Au fond à gauche, poulailler installé, comme toujours, sur le rebord du toit.

9. *Tribu Mnong Gar. Village de Sar Luk, le 18 décembre 1949.*

Après avoir tranché les jarrets postérieurs de deux buffles, Sieng kuang de Nyôong Rlaa leur donne le coup de grâce. Les victimes dont les cornes enrobées dans un cerceau de rotin et de liane sont ornées de feuillages et d'une planchette couverte de dessins géométriques, ont été attachées chacune à un poteau de sacrifice dont elles sont séparées par une barrière rituelle. Normalement, ces poteaux constitués chacun d'un jeune tronc de bombax (*blaang*) sont dressés le long de la case du sacrifiant; mais il s'agissait en l'occurrence du sacrifice offert par l'ethnologue à la tribu mnong gar avant son départ, et il fut matériellement impossible d'observer cette règle.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Sieng le Puissant est en grande tenue. En vérité, seuls son turban de crêpe noir (d'importation, mais cela est traditionnel), son peigne de corne enrobé d'étain, sa ceinture-tablier sont vraiment mnong gar, car la belle tunique rouge de chef administratif à manches longues, qu'il a passée sur une chemise européenne, a été inspirée en partie à sa femme par les tuniques rhadées.

Dans le fond, moitié droite : trois bombax, anciens poteaux de sacrifice qui ont poussé à nouveau; tout à fait à droite, l'étal rituel à viandes dont les piliers de bambou possèdent des sommets effilochés en panaches.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

NÉCROLOGIE

JOHN FEE EMBREE

(1908-1950)

C'est avec une profonde tristesse qu'a été reçue à Hanoi la nouvelle de la disparition tragique de John Fee Embree, Membre correspondant de l'École française d'Extrême-Orient. Nous l'avions connu à Saigon, alors qu'il venait de Bangkok, comme attaché culturel plus spécialement chargé de la direction du service américain d'information. Nos relations empreintes d'une parfaite courtoisie s'étaient rapidement établies sur un plan de vive et franche cordialité.

John Fee Embree était né à New Haven, Connecticut, le 26 août 1908. A onze ans, un accident au cours duquel sa bicyclette avait été heurtée par un camion, préfiguration de sa fin dramatique, l'avait contraint à marcher pendant deux ans sur des béquilles. Avec courage, il n'en fit pas moins de bonnes études à l'École Lincoln de New York, à l'issue desquelles ses parents l'emmenèrent au Japon et en Chine. Dès ce premier contact avec l'Asie, sa vocation d'ethnologue s'était fixée.

Il poursuivit ses études à l'Université Mc Gill, puis à l'Université des Iles Hawaii où il devint bachelier ès Arts en 1931, enfin à l'Université de Toronto au Canada, où il obtint la maîtrise ès Arts en 1934. Entre temps il avait accompli un second voyage au Japon et épousé Ella Lury qui avait grandi au pays du Soleil Levant et devint sa fidèle collaboratrice, contribuant du reste à orienter vers ces régions les travaux de son mari. En 1937, il reçut le grade de Docteur (Ph. D., Anthropology) à l'Université de Chicago. Un séjour d'un an et demi au Japon lui avait permis d'élaborer une œuvre maîtresse : *Suye Mura,* monographie d'un village japonais où, en compagnie de son admirable épouse, il avait observé, décrit et pénétré le cycle complet des occupations paysannes, traçant ainsi la voie à des recherches ethnologiques poursuivies en profondeur.

Alors commença pour lui une brillante et rapide ascension dans les Universités où il avait effectué ses études et qui l'accueillirent avec empressement, en considération de l'excellent souvenir qu'il y avait laissé. En 1937-1939, il est adjoint de recherches auprès de l'Université des Iles Hawaii. En 1940, il devient professeur-adjoint. On le rencontre à Toronto avec le même titre, en 1941-1942. Il est ensuite nommé professeur associé à Chicago, en 1943-1945.

On est alors en pleine guerre du Pacifique. Sa connaissance profonde du Japon et de la psychologie japonaise attire sur lui l'attention des services officiels. Il s'oriente vers des activités d'enseignement qui l'éloignent momentanément de la recherche, mais l'introduisent dans un domaine pratique. Bientôt il est désigné pour diriger la section japonaise dans un cycle d'études régionales concernant l'Extrême-Orient créé à l'Université de Chicago, dont le programme est essentiellement destiné à la formation des agents des affaires civiles et militaires appelés à assurer les services d'occupation.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Pendant toute la période d'hostilités, il apporte une participation active à tous les congrès d'études du Pacifique. Bientôt, les services politiques et économiques américains lui confèrent des attributions officielles où il est appelé à faire preuve d'un esprit constructif dans le domaine des sciences sociales appliquées. Il est nommé Conseiller consultant en matière d'organisations communautaires (1942-1943) et d'économie rurale (1944-1945). Il avait rempli, en 1945, les fonctions de «superviseur» de la guerre psychologique au service d'Information et devait être nommé, en 1950, consultant auprès de l'E. C. A.

La guerre finie, il retourne pour un temps, comme professeur associé, en 1945-1947, à l'Université des Iles Hawaii. Mais son expérience des problèmes du Sud-Est asiatique le fait appeler peu après, à des fonctions actives dans les services culturels de son pays, au Siam, puis au Viêt-Nam en 1948. La dernière fois que nous le rencontrâmes à Saigon, il s'en allait à l'Université Yale où il venait d'être nommé professeur associé et devait, à partir de 1950, communiquer une impulsion décisive à la section de l'Asie du Sud-Est, dont il était devenu le directeur. Dès son arrivée aux États-Unis, il jeta les fondations d'une vaste enquête bibliographique appelée à fournir les éléments d'analyses comparatives de la structure sociale, dans les pays de l'Extrême-Orient et de l'Asie du Sud-Est.

En 1950, il avait été envoyé au Libéria pour négocier un accord d'assistance technique entre ce pays et l'UNESCO. Très peu de temps avant sa fin, il avait été choisi par le Bureau exécutif de l'Association américaine d'Anthropologie comme éditeur d'un *Manuel sur le quatrième point du programme du Président Truman* qu'il devait préparer en liaison avec les services du Gouvernement. Ainsi l'estime qui s'attachait à ses travaux le faisait solliciter sans cesse pour une adaptation pratique de son savoir à l'urgence des solutions que requièrent les problèmes humains.

Ses disciples américains, chinois, japonais, birmans, indonésiens et philippins n'ont bénéficié que pendant peu d'années de sa riche expérience constituée en des contacts directs et personnels avec les habitants des pays de l'Extrême-Orient. Il y avait dans son abord froid une chaleur contenue, et dans sa parole une vigoureuse sobriété, mais il avait le goût de la discussion brillante et des puissants synthèses. Bien qu'il n'ait jamais refusé de placer son érudition et sa connaissance vivante de l'Asie au service de son pays, il a été d'abord et avant tout un homme de science, épris d'un haut idéal désintéressé dont l'intention dépassait largement le champ de l'application immédiate.

Toute son activité scientifique est demeurée dominée par la méthode d'investigation scrupuleuse qu'il a élaborée dans son premier grand ouvrage *Suye Mura*, et sa brillante, courte mais féconde carrière est restée orientée vers l'étude des communautés villageoises, de leur structure économique et sociale, de leur comportement culturel et de leur aptitude à s'intégrer dans des systèmes de vie nationale. Il devait accomplir, en 1951, une mission d'études ethnologiques dans un village de montagne du Trân-ninh, en liaison étroite avec l'École française d'Extrême-Orient dont il appréciait particulièrement les travaux, ainsi que le titre de Membre correspondant que celle-ci lui avait décerné en 1948. Beaucoup d'autres institutions avaient tenu du reste à démontrer la haute estime en laquelle elles tenaient les recherches de John Fee Embree et il était aussi Membre du Conseil national des Recherches d'ethnologie asiatique, de l'American Council of Learned Societies, du Conseil des Recherches pour les Sciences sociales de l'Anthropological Association, ainsi que du Royal Anthropological Institute.

Le 22 décembre 1950, John Fee Embree qui avait quitté pour quelques instants sa maison familiale à Hamden, Connecticut, était broyé par un camion dans la traversée d'une avenue, en même temps que sa fille Claire âgée de seize ans. Dans la

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

terrible épreuve qui a frappé soudain Mrs Embree, l'École a profondément partagé l'irréparable affliction de la courageuse compagne du grand ethnologue américain qui fut un homme droit et généreusement pénétré du sens de la justice. L'École ne saurait oublier, en effet, qu'Embree a su exactement et objectivement apprécier l'importance de l'effort accompli en Indochine par les organisations culturelles françaises, pour l'amélioration de la condition intellectuelle et sociale des peuples qui ont désormais acquis un statut national. Aujourd'hui, Mrs Embree a rejoint l'Université des Iles Hawaii à laquelle son mari était si profondément attaché. Nous souhaitons que la diligente collaboratrice du savant réussisse à extraire des notes étendues laissées par lui la matière de publications posthumes qu'elle seule peut conduire à bien. Puisse-t-elle demeurer convaincue aussi que la pensée de son mari, si fertile en aperçus originaux, demeure profondément vivante parmi nous.

L. Malleret.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

BIBLIOGRAPHIE DE JOHN FEE EMBREE

JAPON

Suye Mura. A Japanese Village, Chicago, University of Chicago Press, 1939, 354 pages, illustr., index, bibliogr.

« Notes on the Indian God Gavagriva (Godzu Tenno) in contemporary Japan », in *Journal of the American Oriental Society,* 59, n° 1 (1939), p. 67-70.

« Some social functions of religion in rural Japan », in *American Journal of Sociology,* 47 (September 1941), p. 184-189.

The Eta, Office of Strategic Services, 1942, Photo copy or microfilm sold by Bibliofilm Service, Dept. of Agriculture Library, Washington, D. C.

The Japanese, Washington, Smithsonian Institution, 1943 (Smithsonian Institution War background Studies, n° 7), 42 pages, bibliogr., illustr.

Japanese Peasant Songs, Philadelphia, American Folklore Society, 1944. (Memoirs of the American Folklore Society, 38, 1943.) Compiled and annotated by John F. Embree, with the assistance of Ella Embree and Yukuo Uyehara, 96 pages, index, illustr., bibliogr.

« Sanitation and health in a Japanese village », in *Journal of the Washington Academy of Sciences,* 34, n° 4 (April 15, 1944), p. 97-108.

« Japanese food habits and dietary », in *Civil Affairs Guide,* Far Eastern Nutritional Relief (Japanese Culture), OPNAV 13-18. Office of the Chief of Naval Operations, Navy Department, 15 August 1944. (Food habits : Embree ; Dietary : Pijoan.)

« Japanese administration at the local level », in *Applied Anthropology,* 3, n° 4 (Sept. 1944), p. 11-18.

« Gokkanosho : a remote corner of Japan », in *The Scientific Monthly,* 59 (Nov. 1944), p. 343-355.

The Japanese Nation. A Social Survey, New York, Rinehart, 1945, 308 pages, index, bibliogr.

Nishikiori, Hideo, *Togo Mura. A Village in Northern Japan,* translated by Toshio Sano, annotated by John F. Embree, New York, Institute of Pacific Relations, 1945, 115 pages, mimeographed.

« Standardized error and Japanese character : a note on political interpretation », in *World Politics,* 2, n° 3 (April 1950), p. 439-443.

Japan « Ethnology » for *Encyclopedia Americana,* Hawaii, 1950.

« New local and kin groups among the Japanese farmers of Kona, Hawaii », in *American Anthropologist,* 41 (July-Sept. 1939), p. 400-407.

« Bon Song, Paradise of the Pacific », 51, n° 8 (August 1939), p. 22-23.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

«Nisei, today and tomorrow», in *Nippu Jiji* (Jan. 3, 1941), Honolulu, Hawaii.

Acculturation among the Japanese of Kona, Hawaii (Memoirs of the American Anthropological Association, n° 59). Menasha, Wisconsin, American Anthropological Association, 1941, 162 pages, illustr.

ASIE DU SUD-EST

Japanese Legacy in Asia, IPR Notes, Honolulu, Hawaii, Nov. 1945, 1, n° 1.

«Impasse in Indochina : U. N. Commission for Indochina?», in *Far Eastern Survey,* 17, n° 11 (June 2, 1948), p. 128-130.

«Anthropology in Indochina since 1940», in *American Anthropologist,* 50, n° 4 (1948), p. 713-176.

Selected Bibliography of Peoples and Cultures of Mainland Southeast Asia, Yale University, Southeast Asia Studies, 1948, mimeographed, 85 pages.

«Kickball and some other parallels between Siam and Micronesia», in *Journal of the Siam Society,* 37, pt. 1 (1948), p. 33-38.

«Some problems of an American Cultural Officer in Asia», in *American Anthropologist,* 51, n° 1 (Jan.-March 1949), p. 155-158.

«A Bibliography of the physical Anthropology of Indochina, 1938-1947», in *American Journal of Physical Anthropology,* 7, New series, n° 1 (March 1949), p. 39-51.

(Trad.) *The Kingdom of Champa,* A translation of Ch. 1 of Georges Maspero, *Le Royaume du Champa,* 1928, Yale University, Southeast Asia Studies, 1949, mimeographed, 56 pages, translated by Ella Embree and edited by John F. Embree.

«A visit to Laos, French Indochina», in *Journal of the Washington Academy of Sciences,* 39, n° 5 (May 15, 1949), p. 149-157.

«Rapporteur's report of round-table discussions on social forces», in *South Asia in the World today* (Harris Foundation Lectures, The University of Chicago Press, 1950).

«Thailand — a loosely structured social system», in *American Anthropologist,* 52, n° 2 (April-June 1950), p. 181-193.

«A Note on the vertical and the horizontal as cultural traits in Asia», in *Man,* n°s 26-28 (Feb. 1950), p. 24.

A Selected Bibliography on Southeast Asia, IPR International Secretariat, 1950. Mimeographed, 15 pages.

Bibliography of the Peoples and Cultures of Mainland Southeast Asia, Yale University, Southeast Asia Studies, 1950, 833 pages (avec Lillian Dotson).

Ethnic Groups of Northern Southeast Asia, Yale University, Southeast-Asia Studies 1950, 175 pages and map (avec William Thomas, Jr.).

«Raymond Kennedy, 1906-1950», in *The Far Eastern Quarterly,* 10, n° 2 (Feb. 1951), p. 170-172.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

ÉTUDES D'ETHNOLOGIE APPLIQUÉE AUX PROBLÈMES D'ADMINISTRATION

Community Analysis Reports, 1-5, War Relocation Authority, 1942-1943, mimeographed.

« Dealing with Japanese-Americans », in *Applied Anthropology*, 2, n° 2 (Jan.-March 1943), p. 37-41.

« The relocation of persons of Japanese ancestry : some causes and effects », in *Journal of the Washington Academy of Sciences*, 33, n° 8 (Aug. 15, 1943), p. 238-242.

« Resistance to freedom : an administrative problem », in *Applied Anthropology*, 2, n° 4 (Sept. 1943), p. 10-14.

« Community analysis — an example of anthropology in government », in *American Anthropologist*, n. s., 46, n° 3 (July-Sept. 1944), p. 277-291.

« Military occupation of Japan », in *Far Eastern Survey*, 13, n° 19 (Sept. 20, 1944), p. 173-176.

« How to treat the Japanese : a complex issue », in *New York Times Magazine*, Sept. 9, 1945.

« Micronesia : the Navy and Democracy », in *Far Eastern Survey*, 15, n° 11 (June 5, 1946), p. 161-164.

« Applied anthropology and its relationship to anthropology », in *American Anthropologist*, n. s., 47, n° 4 (Oct.-Dec. 1945), p. 635-637.

« Anthropology and the war », in *Bulletin of the American Association of University Professors*, 32, n° 3 (Autumn 1946), p. 485-495.

« Military government in Saipan and Tinian, a report on the organization of Susupe and Churo, together with notes on the attitudes of the people involved », in *Applied Anthropology*, 5, n° 1 (Winter 1946), p. 1-39.

« American Military Government », in *Social Structure, Studies presented A. R. Radcliffe-Brown*, edited by Meyer Footes, Oxford, 1949.

Essentials of Rural Welfare, Food and Agriculture Organization, March 1949. (En collaboration avec d'autres auteurs.)

« The Indian Bureau and self-government », in *Human Organization*, 8, n° 2 (Spring 1949), p. 1-5.

« Rejoinder to Collier's reply », in *Human Organization*, 8, n° 3 (Summer 1949).

« A note on ethnocentrism in anthropology », in *American Anthropologist*, 52, n° 3 (1950), p. 430-432.

Exchange of Persons-directed Culture Change, a report prepared for UNESCO, Exchange of Persons Division, 1950.

Cultural Cautions for U. S. Personnel going to Southeast Asia, Economic Cooperation Administration, 1950 (mimeographed).

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

COMPTES RENDUS

Ernest Beaglehole, *Some Modern Hawaiians,* Honolulu, 1939 : *Honolulu Star-Bulletin,* August 3, 1939.

E. Lederer and E. Lederer-Seidler, *Japan in Transition,* New Haven, 1938 : *American Journal of Sociology,* 45 (May 1940), p. 949-950.

Hsiao-Tung Fei, *Peasant Life in China,* New York, 1939 : *American Journal of Sociology,* 46 (Sept. 1940), p. 276-277.

E. S. C. Handy, *The Hawaiian Planter,* Honolulu, 1940 : *Honolulu Star-Bulletin,* Jan. 25, 1941.

Ta Chen, *Emigrant Communities in South China,* New York, 1940 : *American Journal of Sociology,* 46 (March 1941), p. 755.

J. P. Reed, Kokutai, *A Study of certain sacred and secular Aspects of Japanese Nationalism,* Chicago, 1940 : *American Journal Sociology,* 46 (March 1944), p. 766.

Shunzo Sakamaki, *Japan and the United States, 1790-1853,* Tokio, 1939 : *American Journal of Sociology,* 47 (Sept. 1941), p. 249.

Carey Mc Williams, *Prejudice-Japanese-Americans : Symbol of Racial Intolerance,* Boston, 1944 : *American Journal of Sociology,* 50 (Jan. 1945), p. 318-320.

Dora Seu, ed. *Social Process in Hawaii,* 8, Honolulu, Sociology Club, University of Hawaii, 1943 : *American Journal of Sociology,* 50, n° 5 (March 1945), p. 415-416.

Forrest La Violette, *Americans of Japanese Ancestry,* Toronto, 1945 : *American Journal of Sociology,* 52 (Nov. 1946), p. 285-286.

Ruth Benedict, *The Chrysanthemum and the Sword,* Boston, 1946 : *Far Eastern Survey,* 16, n° 1 (Jan. 1947).

Ruth Benedict, *The Chrysanthemum and the Sword,* Boston, 1946 : *American Journal of Sociology,* 52 (1947).

Andrew W. Lind, *Hawaii's Japanese,* Princeton, 1946, and Ruth Benedict, *The Chrysanthemum and the Sword,* Boston, 1946 : *American Sociological Review,* 12, n° 2 (April 1947), p. 245-256.

Roger Lévy, *Extrême-Orient et Pacifique,* Paris, 1948, et Pierre Gourou, *La Terre et l'Homme en Extrême-Orient,* Paris, 1947 : *Pacific Affairs,* 21, n° 3 (Sept. 1948), p. 311-312.

Virginia Thompson and Richard Adloff, *Cultural Institutions and Educational Policy in Southeast Asia,* New York, 1948, mimeographed : *Far Eastern Survey,* 17, n° 19 (October 6, 1948), p. 230.

Jean Bidault, *La Paix au Viêtnam,* Paris, 1947 ; André Gaudel, *L'Indochine française en face du Japon,* Paris, 1947 ; Andrée Viollis et autres, *La Vérité sur le Viêtnam,* Paris, s. d. : *Pacific Affairs,* 21, n° 4 (Déc. 1948), p. 434-435.

Setsuko Hani, *The Japanese Family System, as seen from the standpoint of Japanese Women,* Tokyo, 1948, et Tadao Yanihara, *Religion and Democracy in Modern Japan,* Tokyo, 1948 : *Pacific Affairs,* 22, n° 1 (March 1949), p. 88-89.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Cora Dubois, *Social Forces in Southeast Asia,* Minnesota, 1949 : *American Anthropologist,* 51, n° 3 (July-Sept. 1949), p. 489.

Helen Mears, *Mirror for Americans-Japan,* 1948 : *American Sociological Review,* 14 (1949), p. 439-440.

Malcom Smith, *A Physician at the Court of Siam* : *Pacific Affairs,* 22, n° 2 (June 1949), p. 198, et *American Anthropologist,* 51, n° 3 (July-Sept. 1949), p. 495.

J. S. Furnivall, *Colonial Policy and Practice* : *Human Organization,* 8, n° 3 (Summer 1949), p. 33-35.

John Collier and A. Buitron, *Awakening Valley* : *American Sociological Review,* 15, n° 1 (1950), p. 159.

Kingsley Davis, *Human Society,* New York, 1949 : *Human Organization,* 9, n° 1 (Spring 1950), p. 38.

U. N. Food and Agriculture Organization, *Training rural Leaders : Shantan Baillie School,* Washington, D. C., 1949 : *Human Organization,* 8, n° 4 (1949), p. 36.

Robert Redfield, *A Village that chose Progress* : *American Journal of Sociology,* 56, n° 2 (Sept. 1950), p. 204.

G. B. Sansom, *The Western World and Japan : a study in the Interaction of European and Asiatic Cultures,* New York, 1950 : *American Sociological Review,* 15, n° 4 (1950).

Alexander Spoeher, *Majuro, a Village in the Marshall Islands,* Chicago, 1949 : *American Anthropologist,* 52, n° 4 (Oct.-Dec. 1950).

McCall, Major Anthony Gilchrist, *Lushai Chrysalis,* London, 1949 : *American Anthropologist,* 53, n° 1 (Jan.-March 1951), p. 95-96.

Bành (Du·o·ng-bá), *Histoire de la Médecine du Viêtnam,* Hanoi ; École française d'Extrême-Orient, 1947-1950. (Paru dans *Isis.*)

Folklore Studies Vol. VIII, 1949. Mus. of Oriental Ethnology, Catholic University of Peking. (A paraître dans le *Journal of American Folklore.*)

RADIODIFFUSION

« Yale Southeast Asia Program » for *Voice of America,* September 1949.

« Realistic United States Policy Demand for Asia » : *Yale Interprets The News,* WTIC, January 29, 1950.

« Indonesia » with Sastroamidjojo, Talbot and Wolf : *University of Chicago Round Table,* NBC, October 1, 1950.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

ALFRED MEYNARD

(1881-1951)

Le 12 juin 1951, est décédé en France Alfred-Jean-Baptiste-Adolphe Meynard, né le 11 septembre 1881 à Marseille, qui apporta une collaboration appréciée à différentes publications indochinoises, notamment au *Bulletin de l'École* en 1926 et 1928. Il était venu en Indochine dans les premières années du siècle avec le marquis de Barthélemy, pour entreprendre l'étude des aménagements de la baie de Cam-ranh, et fut en 1906 délégué de l'Indochine à l'Exposition coloniale de Marseille. Entré dans l'administration locale en 1908, il servit successivement à l'Institut colonial de Marseille, puis comme attaché auprès du Ministre de France à Bangkok, plus tard comme attaché commercial à Yunnanfou, fonctions qui englobèrent ultérieurement la Chine du Sud comprenant le Yunnan, le Koueitcheou, le Kouang-Si, le Kouang-toung, Hainan, Macao et Hong-Kong, ainsi que les îles Philippines. Il fut un temps chef du Service de presse dans le Cabinet du Gouverneur général Klobukowski et termina sa carrière, en 1934, comme Inspecteur en chef des Services commerciaux de l'Indochine.

Ami des Lettres et des Arts, Alfred Meynard était lié avec Sylvain Lévi et il était devenu l'ami de Louis Finot et de Victor Goloubew. L'orientalisme l'avait séduit de bonne heure et il fut de cette génération d'écrivains indochinois de langue française qui s'attachèrent aux traces de Jules Boissière, dans une démarche de l'esprit qui s'efforçait d'aller à la découverte profonde de l'Asie, en une pénétrante exploration du contenu des doctrines et des idées.

Il avait publié à dix-huit ans un recueil de poèmes et il exerça son talent littéraire pendant plusieurs années comme collaborateur assidu du *Courrier d'Haiphong* et de l'*Avenir du Tonkin* dont il devint pendant un temps le directeur. Dès 1906, il participait à la publication d'une importante notice sur l'Annam-Tonkin, dans une monographie illustrée de l'Indochine éditée à l'occasion de l'exposition de Marseille. Nous ne pouvons citer ici tous les titres de ses articles dispersés dans de nombreuses revues. Mais il fut un des collaborateurs les plus actifs de la *Revue Indochinoise* où il évoqua, notamment en 1911, les splendeurs d'Angkor, «ville enfouie dans la forêt», dont il devait exalter, en 1923, *les Pierres, les Eaux et les Gestes.*

Diverses revues accueillirent de lui de séduisantes notations sur l'*Annam, pays des Ombres* et il semble avoir été particulièrement sensible aux charmes de Huê. Il a laissé une relation attentive du cérémonial des funérailles de S. M. Khải-Định, texte qu'il a développé dans une importante chronique du *Bulletin de l'École,* ainsi qu'une évocation du sacrifice du Nam-Giao. Les fastes royaux, comme signes d'une incontestable grandeur, ont certainement exercé une vive attraction sur son esprit. Déjà en 1911, il avait rapporté fidèlement les rites de la crémation du roi Chulalongkorn à Bangkok et en 1928, il fut le chroniqueur averti des cérémonies du couronnement de S. M. Monivong à Phnom Penh.

Mais c'est à *Extrême-Asie,* adaptation illustrée de l'ancienne *Revue Indochinoise,* qu'il donna les études de la maturité, riches d'une ingénieuse expérience et d'une fertile pensée. Sous le titre *Orient et Occident,* il entreprit en 1927 une analyse qui ne consiste point à souligner des oppositions, mais équivaut à une synthèse de conceptions philosophiques. Sa pensée incline alors de plus en plus vers le message de l'Asie, en ce qu'il contient de meilleur et de plus séduisant pour un Occidental

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

demeuré fidèle à la réflexion méditative. Il consacre entre autres une étude au saint tibétain Milarepa. Est-ce envoûtement ou conversion à de nouveaux dieux? Non, c'est l'épreuve d'une pensée mûrie qui s'achemine vers une intelligence de plus en plus haute des grands problèmes de la destinée humaine.

La réflexion discursive d'Alfred Meynard, l'élégance et la souplesse de son style l'ont fait remarquer comme l'un des meilleurs écrivains de l'Indochine. Son œuvre mériterait une étude développée qu'il faudrait bien que l'on entreprît un jour, car il fut certainement un esprit des plus distingués dans une ancienne génération d'intellectuels expatriés qui pensaient que l'exotisme n'est ni un jeu, ni un artifice, mais un effort persévérant d'intelligence et de pénétration. L'École française d'Extrême-Orient le comptait parmi l'un de ses plus fervents amis. Que son fils, le docteur Meynard, chirurgien et médecin-chef de l'hôpital Préah Kêt Meala de Phnom Penh, veuille bien trouver ici l'assurance que la mémoire de son père demeure fidèlement conservée dans notre institution.

L. Malleret.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

BIBLIOGRAPHIE PARTIELLE D'ALFRED MEYNARD

«Annam-Tonkin», in *L'Indochine*, 1906, p. 33-45. (En collaboration avec J. Ferrière, G. Garros et A. Raquez.)

«La vie européenne au Tonkin», in *Bull. Soc. Géog. de Marseille*, 1908, p. 60-74 et *Bull. Soc. Géog de Toulouse*, 1913, p. 195-211.

«A travers l'Inde anglaise. De Ceylan au Bengale et au Penjab», in *Revue Indochinoise*, octobre 1910, n° 10, p. 320-324.

«La ville enfouie dans la forêt», in *Revue Indochinoise*, février 1911, n° 2, p. 178-184.

«La Crémation du roi Chulalongkorn à Bangkok, mars 1911», in *Revue Indochinoise*, juin 1912, p. 588-601.

«Les Pierres, les Eaux et les Gestes d'Angkor», in *Revue Indochinoise*, Hanoi, juillet 1923, p. 1-13. Version anglaise : «The stones, waters and gestures of Angkor», in *Asia*, 1928, p. 25-31 et 68-69.

«Le mobilier des tombeaux de Huê», in *Revue du Pacifique*, n° 10, octobre 1925, p. 1032-1036.

«L'intronisation du Prince héritier et les funérailles de S. M. Khải-Định», in *BEFEO*, XXVI, 1926, p. 449-505. Cf. aussi *Illustration*, 1927; *Extrême-Asie*, n° 4, avril 1926, p. 137-143 et *France-Asie*, n° 56, p. 759-761.

«Orient et Occident [et Chronique des livres]», in *Extrême-Asie*, août 1926, p. 335-337; juillet-septembre 1926, p. 84-85; octobre-novembre 1926, p. 163-165; décembre 1926, p. 220-222; février 1927, p. 303-304; avril 1927, p. 405-409; mai 1927, p. 470-471; juin 1927, p. 512-516; juillet 1928, p. 162-163, etc.

«Le Nam-Giao», in *Extrême-Asie*, n° 11, mai 1927, p. 417-432.

«Le sacrifice annamite au Ciel, à la Terre et aux Génies», in *Revue hebdomadaire*, n° 40, 1er octobre 1927, p. 104-107. Version anglaise : «Sacrifice to Heaven and Earth», in *Asia*, 1928, p. 799-803.

«Retour des Indes» (conte), in *Extrême-Asie*, n° 18, décembre 1927, p. 247-250.

«Notes sur la musique et sur deux musiciens», in *Extrême-Asie*, n° 23, mai 1928, p. 523-526.

«Pèlerinages annamites. Phó-cát, Hương-tích, Kiếp-bạc», in *Extrême-Asie*, n° 23, mai 1928, p. 535-545.

«Le couronnement de S. M. Monivong, roi du Cambodge», in *Illustration*, n° 4.472, 17 novembre 1928, p. 555-558. Cf. aussi *Extrême-Asie*, n° 27, septembre 1928, p. 115-131, et *BEFEO*, XXVIII, 2e sem. 1928, p. 639-644.

«Un saint tibétain. Milarepa, ermite et magicien», in *Extrême-Asie*, nos 28, 29, 30, octobre-décembre 1938.

«Une mendiante au Tibet», in *Extrême-Asie*, nos 28, 30, octobre-décembre 1928.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

« Le voyage en Asie d'une femme déguisée en peintre », in *Extrême-Asie*, nos 28, 30, octobre-décembre 1928.

« A Pékin. La profanation des tombeaux de la dynastie des Ts'ing », in *Extrême-Asie*, janvier 1929, p. 261-268.

« A Cambodian costume-piece », in *Asia*, 1929, p. 452-459 et 506-507.

« Vues d'Annam », in *Extrême-Asie*, n° 39, septembre 1929, p. 675-681.

« Gaston Hauchecorne, modeleur », in *Extrême-Asie*, n° 44, février 1930, 7 pages.

« A Huê. Le sacrifice triennal au Ciel, à la Terre et aux Mânes royaux », in *Extrême-Asie*, n° 46, avril 1930, p. 171-183.

« Time's fresh budding in Annam », in *Asia*, 1931, p. 105-107.

« Possessed Annamese on pilgrimage », in *Asia*, 1931, p. 785-787.

« Annam, pays des Ombres », in *Revue des Deux Mondes*, 1er décembre 1932, p. 544-567, et *France-Asie*, n° 56, extr. p. 758-759.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

U'NG-QUÁ

(1905-1951)

Le 22 décembre 1951, parvenait à Hanoi un télégramme qui nous jeta dans la consternation, annonçant le décès subit de M. U'ng-Quá, Membre correspondant de l'École française d'Extrême-Orient, survenu la veille à Huế. Une grande sympathie s'était établie entre lui et la direction de l'École. La correspondance que nous échangions sur des travaux futurs était remplie de promesses. U'ng-Quá, dont la culture était grande, avait suivi avec beaucoup d'attention, en 1950-1951, l'effort accompli par l'École pour retrouver le rythme normal de ses travaux et nous pouvions le considérer avec fierté comme un ardent ami de notre institution.

Né le 1er juin 1905 à Vĩ-dạ, province de Thuà-thiên, au Centre Việt-Nam, U'ng-Quá était le petit-fils de feu Tuy-Lý-Vương, prince lettré et poète, onzième fils de Minh-Mạng. Dès son enfance, il avait été «nourri aux lettres» comme eût dit de lui Montaigne et il semblait qu'il y eût dans la distinction de sa personne et de son esprit, tout le parfum subtil des délicatesses qui ont fleuri parmi les générations du vieux Huế. Il avait accompli de brillantes études secondaires à Hanoi, qu'il avait poursuivies à la section des Lettres de l'École supérieure de Pédagogie, reçu invariablement en tête de tous les candidats aux sessions d'examens.

C'est vers l'enseignement que s'orienta sa carrière et il débuta, en 1928, comme professeur de littérature française et viêtnamienne au collège de Vinh. L'année suivante, il fut nommé dans les mêmes fonctions au lycée Khải-Định à Huế, et il ne quitta cet établissement en 1942 que pour remplir l'emploi de précepteur de S. A. le Prince héritier Bảo-Long. On le retrouve, de 1943 à 1946, comme directeur du collège Đào-Duy-Từ à Thanh-hoá, puis directeur de l'enseignement primaire du Centre Việt-Nam, responsabilités qu'il assuma sans interruption de 1946 à sa mort. Il avait apporté, en ces dernières années, l'appui d'une riche expérience à divers Congrès de l'enseignement tenus à Nhatrang et à Hanoi en 1948, ainsi qu'à la Conférence des langues vivantes réunie à Saigon l'an dernier. Il était Membre titulaire du Conseil de l'Université de Hanoi depuis mars 1951, et avait été nommé Membre correspondant de l'École, le 30 novembre 1948.

U'ng-Quá était unanimement apprécié pour de hautes qualités intellectuelles et morales et il réussissait avec un égal talent comme poète, musicien et conférencier. Dès 1924, il avait débuté dans un poème sur Thaïs qui avait suscité l'unanime admiration des professeurs du lycée Khải-Định de Huế. Depuis, il avait collaboré à différentes revues locales, telle que l'*Argus, Thần-Kinh, Tiếng-chuông nhà học, Indochine, France-Asie,* soit en viêtnamien, soit dans la langue française qu'il maniait avec une parfaite aisance.

En 1946, il avait rassemblé en quatre études manuscrites ses notes sur la littérature, le théâtre, la musique et la peinture viêtnamiennes. Celles-ci, fruit de longues années de travail et de méditation, ont malheureusement disparu lors des événements de 1946-1947. Il a laissé, outre un important rapport sur les activités de la direction de l'enseignement du Trung-Việt (1950-1951), quelques poèmes en viêtnamien composés en 1926-1927, des «pensées» dans sa langue nationale rédigées de 1948 à 1951, des discours prononcés à Huế de 1947 à 1951, ainsi que des notes sur la grammaire viêtnamienne (Văn-phạm).

Il apportait un vif encouragement aux travaux de ses compatriotes et l'on trouve

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

des préfaces de lui à une adaptation du *Cid* en viêtnamien (Thuòng Lô-Dịch), à plusieurs manuels scolaires et à deux études en viêtnamien sur la musique et sur l'histoire de la diplomatie viêtnamienne sous la dynastie des Nguyễn. Lui-même s'orientait de plus en plus, vers l'étude érudite des textes historiques et littéraires anciens du Việt-Nam. C'est ainsi qu'il nous avait fait parvenir, pour le XXIIe Congrès international des Orientalistes à Istanbul, une communication sur le *Bin-Ngô đại-cáo*, dont nous publions une traduction dans le présent volume, qu'il nous fit parvenir quelques jours avant sa mort. Il a laissé aussi une traduction inédite du poème *Nam-Cầm-Khúc* et nous savons qu'il avait aussi d'autres projets.

Avec U'ng-Quả, le Việt-Nam perd l'un de ses fils les plus éclairés. Profondément épris de la culture originale de son pays, il ne pensait pas que celle-ci devait se développer en vase clos et il tendait à l'universalisme. A l'âge de la maturité, il sentait le besoin de revenir aux sources profondes de la pensée viêtnamienne et de donner une large audience à ses manifestations par le véhicule d'une langue de diffusion internationale. Ses préoccupations rejoignaient celles de l'École et sa disparition a été vivement ressentie. A toute sa famille et en particulier à son frère, M. U'ng-Thuyên, Directeur de la Législation et de l'Administration générale du Centre Việt-Nam, l'École présente l'offrande de sa tristesse et de sa fidélité envers une mémoire particulièrement aimée [1].

L. Malleret.

---

[1] La dispersion de l'œuvre d'U'ng-Quả dans de nombreuses revues en langue viêtnamienne, dont plusieurs ont été éditées à Huê, ne nous a pas permis de reconstituer une bibliographie de ses travaux.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

LE DOCTEUR DU'O'NG-BÁ-BÀNH

(1920-1951)

Le Dr Du·o·ng-bá-Bành, Directeur de l'École des sages-femmes et chargé de cours à la Faculté mixte de Médecine et de Pharmacie de l'Université de Hanoi, s'est tué accidentellement, le 7 juillet 1951, en se rendant au Congrès de Gynécologie de Nice.

Fils de professeur, Du·o·n-bá-Bàhn avait fait de très solides études classiques et il connaissait à fond l'art de bien dire, ainsi que celui de s'exprimer avec précision. Ce souci qui ne serait, en Occident, que celui d'un grammairien et d'un puriste, se rattache à une des plus vieilles traditions de l'Extrême-Orient. On sait quelle importance a, pour le confucianisme, l'emploi exact des noms (*ming*). Si l'on donne aux choses leur nom précis et qu'on règle sa conduite d'après cela, autrement dit, si on met les noms à leur place convenable, la vérité ne peut être éliminée par le mensonge et l'ordre du monde ne peut être troublé.

Préparateur du cours d'anatomie comparée, Du·o·ng-bá-Bành fut ensuite aide d'anatomie, interne, prosecteur, chef de clinique. Spécialisé, ensuite, en obstétrique et en gynécologie, il devint Directeur de l'École des sages-femmes, et chargé de cours d'obstétrique. Depuis juillet 1950, il préparait, à Paris, le concours d'agrégation des Facultés de Médecine. Il laisse une œuvre, déjà importante, dont nous donnons les références ci-dessous. Il s'est particulièrement intéressé à l'histoire de la médecine au Viêtnam et la grande revue internationale d'histoire des sciences, *Isis*, avait analysé, avec grand intérêt, la mise au point très originale de Du·o·ng-bá-Bành à ce sujet. Elle est, à la fois, d'un historien et d'un patriote.

Que nul ne se trompe, en effet, sur la perte irréparable que la génération viêtnamienne qui monte vient de faire en l'un de ses jeunes chefs de file. A l'heure où fléchissent l'éthique, l'esthétique et le sens du cérémonial, si caractéristiques de la culture viêtnamienne, Du·o·ng-bá-Bành avait trouvé dans la vie universitaire et hospitalière l'organisation-type qui permet au médecin de s'élever au-dessus de lui-même et, ou bien en soignant les pauvres malades, ou bien en s'adonnant à la recherche scientifique, de s'unir, dans des instants privilégiés, à quelque chose de plus grand que son moi habituel. Dans son patriotisme clairvoyant et courageux, il savait aussi que le progrès humain actuel ne peut être réalisé « sans une objectivité complète, ni un esprit de planisme et de vérification expérimentale que la Science peut seule fournir » (A. Huxley). Mûri par les « années de lutte et de souffrance », il voulait, non sur le plan de la facilité, mais sur celui de l'effort, unir la tradition et le progrès, revoir ce qui est ancien pour connaître ce qui est nouveau, *On cô tri tân*.

Du·o·ng-bá-Bành m'avait souvent écrit pendant son séjour en France et je voyais en lui un des futurs Maîtres de notre Faculté de Médecine. C'est dire l'émotion avec laquelle je viens d'écrire ces lignes.

L'École Française d'Extrême-Orient, dont Du·o·ng-bá-Bành était un ami, se joint au recteur, aux professeurs et au personnel administratif de l'Université et à tous les étudiants pour exprimer à Mme Du·o·ng-Quảng-Hàm, sa mère, et à Mme Du·o·ng-bá-Bành, son épouse, ainsi qu'à toute la famille Du·o·ng, l'hommage de ses sentiments profondément attristés.

L'exemple que nous laisse le Dr Du·o·ng-bá-Bành, sa personne et son œuvre ne seront pas oubliés.

Dr P. Huard.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

PUBLICATIONS DU DOCTEUR DU'O'NG-BÁ-BÀNH

«Histoire de la médecine du Viêtnam», Thèse de Doctorat en Médecine, Hanoi, 1948, publiée par l'E. F. E.-O. Sujet repris in *L'Extrême-Orient médical,* Hanoi, t. I, n° 2, mai-décembre 1949, p. 29; *Presse médicale,* 1950, n° 22, p. 399.

«Sur deux cas de grossesse intorstitielle», in *L'Extrême-Orient médical,* Hanoi, t. I, n° 2, mai-décembre 1949, p. 163; *Presse médicale,* 1950, n° 22, p. 399.

«Recherche sur l'étiologie des avortements en milieu viêtnamien», in *L'Extrême-Orient médical,* Hanoi, t. I, n° 2, mai-décembre 1949, p. 170; *Presse médicale,* 1950, n° 22, p. 399.

«Recherche sur l'ictère physiologique du nouveau-né», in *L'Extrême-Orient médical,* Hanoi, t. I, n° 2, mai-décembre 1949, p. 176; *Presse médicale,* 1950, n° 22, p. 399 (en collaboration avec Nguyên-ngọc-San).

«Documents concernant la médecine viêtnamienne», in *L'Extrême-Orient médical,* Hanoi, t. II, n° 3, janvier à juin 1950, p. 13; *Bulletin de la Société des Études indochinoises,* nouvelle série, t. XXVI, n° 3, 1951, p. 339.

«Bibliographie européenne concernant l'ancienne médecine viêtnamienne», in *L'Extrême-Orient médical,* Hanoi, t. II, n° 3, janvier à juin 1950, p. 39.

«Sur un cas d'hydrocéphalie anencéphalique», in *L'Extrême-Orient médical,* Hanoi, t. II, n° 3, janvier à juin 1950, p. 54; *Presse médicale,* 1950, n° 22, p. 399 (en collaboration avec le Professeur Montagné).

«Traitement du relâchement symphysaire par des hormones ovariennes», in *L'Extrême-Orient médical,* Hanoï, t. IV, n° 1, janvier à mars, p. 119; *Presse médicale,* 1951, n° 57, p. 1159.

«Contribution à l'étude du relâchement douloureux de la symphyse pelvienne», in *L'Extrême-Orient médical,* Hanoi, t. IV, n° 2, avril à juin, p. 7 (en collaboration avec Chu-văn-Tuong).

«Sur un cas d'anus vulvaire.»

«Sur un cas de méningocèle crânienne chez un nouveau-né», in *Société franco-viêtnamienne des Sciences biologiques,* séances de 1950; *Presse médicale,* 1951, n° 17, p. 340.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

TABLE DES ILLUSTRATIONS

DU TOME XLVI, fascicule I

Frontispice : Portrait d'Henri Maspero.

Planches hors texte

Après la page

Pl. I. Bĕñ Mālā. IIIe enceinte. — *1.* Passage du préau cruciforme, face Ouest, colonnette Nord; — *2.* Pavillon d'angle N.-E., porte Nord, pilastre Nord 226

Pl II. Bĕñ Mālā. IIIe enceinte. — *1.* Pavillon d'angle N.-O., angle S.-O.; — *2.* Gopura III. Sud, passage Ouest, face Nord 226

Pl. III. Bĕñ Mālā. IIIe enceinte. — *1.* Pavillon d'angle S.-E., avant-corps Sud; — *2.* Cour intérieure Sud, entrée préau cruciforme et IIe enceinte, passage Est 226

Pl. IV. Bĕñ Mālā. — *1.* Gopura III. Nord, passage Est; — *2.* Préau cruciforme, galerie Sud, porte Sud 226

Pl. V. Bĕñ Mālā. — *1.* Gopura III. Est, passage Nord; — *2.* IIIe enceinte, pavillon d'angle S.-E. 226

Pl. VI. *1.* Bĕñ Mālā. IIe enceinte. Angle S.-E., porte Est; — *2.* Bantāy Samrĕ, soubassement de la terrasse Est, face Sud 226

Pl. VII. Devatas. — *1.* Čau Sày Tevoda, sanctuaire, face Sud; — *2.* Aṅkor Văt, sanctuaire central, face Ouest 226

Pl. VIII. Bĕñ Mālā. IIIe enceinte. Devatas. — *1.* Gopura Est, face Est; — *2.* Pavillon d'angle S.-O , face Sud 226

Pl. IX. Bĕñ Mālā. IIIe enceinte. Pavillon d'angle S.-E., face Est. Devatas. — *1.* En pied; — *2.* Détail 226

Pl. X. *1.* Bĕñ Mālā. Sanctuaire central, face Ouest. Dvārapāla; — *2.* Koñ Phluk. Terrasse Nord. Lion d'échiffre 226

Pl. XI. Bĕñ Mālā. — *1.* Terrasse Gop. III. Sud. Lion d'échiffre; — *2.* Chaussée Est, balustrade précédant l'allée des bornes, côté Nord. Nāga, balustrade (détail) 226

Pl. XII. *1.* Prāsāt Kok Pō. Dépôt archéologique d'Aṅkor n° 4.627. Haut. o m. 88; — *2.* Bantāy Srĕi. Dvārapāla, Musée A. Sarraut, B. 349. Haut. 1 m. 13 252

Pl. XIII. *1.* Aṅkor Văt. Torse masculin n° 1.797-B; — *2.* Phnoṃ Krŏm. Dvārapāla, dos 252

Pl. XIV. Groupe d'Aṅkor. Divinité féminine. Musée L. Finot, n° D. 311,57. 252

Pl. XV. *1* et *2.* Provenance inconnue. Corps masculin. Musée A. Sarraut, B. 660. Haut. o m. 49, face et dos; — *3.* Bĕñ Mālā. Sanctuaire central, porche Sud, partie de fronton 252

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Après la page

Pl. XVI. Bàkoṅ. Harihara. Dépôt archéologique d'Aṅkor n° 4.366. Haut. : 1 m. 84 256

Pl. XVII. Bàkon. Harihara. Dépôt archéologique d'Aṅkor n° 4.366. Détail. 256

Pl. XVIII. *1.* Thma Dāp. Tête. Dépôt archéologique d'Aṅkor; — *2.* Région de Kompoṅ Thom. Corps féminin. Musée A. Sarraut, n° B. 732. Haut. : 1 m. 84 256

Pl. XIX. Luang Prabang. Vat Luong Khun. Temiya Jātaka 266

Pl. XX. Luang Prabang. Vat Luong Khun. Nemi rajajātaka 266

Pl. XXI. Luang Prabang. Vat Pha Houak. Jambupati Sūtta 266

Pl. XXII. Pràsàt Khnà Sen Keo. Salle précédant le sanctuaire central du côté Est (aile Ouest, face Sud), le Kirāta Parvan (cl. E. F. E.-O., n° 10.718) 266

Pl. XXIII. Bàphūon. — *1.* Kṛṣṇa endormi dans le char; lutte contre le tourbillon Triṇāvarta; — *2.* Le Purohita des Yadus adoré par Nanda et un ṛṣī 266

Pl. XXIV. Bàphūon. Légende de Kṛṣṇa : — *1.* Kṛṣṇa lutte contre le cheval Kēcin; — *2.* Meurtre de Kaṃsa 266

Pl. XXV. Bàphūon. Légende de Kṛṣṇa. — *1.* Meurtre de l'éléphant Kuvalayāpīda; — *2.* Échange des enfants (deuxième phase). Cl. E. F. E.-O., n°s 10.851 et 10.221 266

Pl. XXVI. Bàphūon. Légende de Kṛṣṇa. De bas en haut : *1.* Kaṃsa tuant les enfants de Vāsudēva; — *2.* Naissance de Kṛṣṇa. Échange des enfants (première phase); — *3.* Combat contre le serpent Kāliya; — *4.* Combat contre le démon Ariṣṭa (Cliché E. F. E.-O., n° 10.857) 266

Pl. XXVII. Godille à attaque automatique. « Le retour du fonctionnaire », peinture chinoise, époque Song. D'après O. Siren, *Les peintures chinoises dans les collections américaines*, Paris 1928, 2e série, pl. 50-B 278

Pl. XXVIII. Tangway de Kouang-tcheou Wan et *ghe-năng* du centre Annam. Les numéros sont ceux des planches de l'*Esquisse d'une ethnographie navale des pays annamites*, par M. Pierre Paris. (*Bull. Amis du Vieux Hué*, octobre-décembre 1942) 278

Pl. XXIX. Station néolithique de Nhommalat. Grandeur naturelle. — *1.* hache courte de type bacsonien (le trait de sciage est bien visible au talon; — *2.* hache polie à tenon 302

Pl. XXX. Station néolithique de Nhommalat. Grandeur naturelle : *a.* face antérieure; *b.* face postérieure 302

Pl. XXXI. Station néolithique de Nhommalat. Grandeur naturelle : *a.* face antérieure; *b.* face postérieure 302

Pl. XXXII. Station néolithique de Nhommalat. Fig. 12, grandeur naturelle : *a.* face antérieure; *b.* face postérieure 302

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Après la page

Pl. XXXIII. Station néolithique de Nhommalat. Grandeur naturelle : *a.* face antérieure; *b.* face postérieure 302

Pl. XXXIV. Scènes de l'existence sur les Hauts-Plateaux du Sud indochinois (tribus Mnong Klam, Rhadé et Mnong Gar) 314

Pl. XXXV. Scènes de l'existence sur les Hauts-Plateaux du Sud indochinois (tribu Mnong Gar) 314

Figures dans le texte

Page

Fig. 1. Plan de Bĕṅ Mālā 190

Fig. 2. Plan d'Aṅkor Văt 191

Fig. 3. Colonnette de type classique 196

Fig. 4. Colonnette du type de Bĕṅ Mālā 196

Fig. 5. Étrésillon, type d'Aṅkor Văt 196

Fig. 6. Étrésillon, type de Bĕṅ Mālā 197

Fig. 7. Bĕṅ Mālā : linteau L. 59 199

Fig. 8. Bĕṅ Mālā : linteau 199

Fig. 9. Bĕṅ Mālā : linteau 200

Fig. 10. Trapāṅ Črei : linteau 200

Fig. 11. Trapāṅ Črei : linteau 200

Fig. 12. Rampant d'Aṅkor Văt 202

Fig. 13. Rampant de Bĕṅ Mālā 202

Fig. 14. Rampant de Bĕṅ Mālā 203

Fig. 15. Rampant du style du Bàyon 203

Fig. 16. Moulure inférieure (Aṅkor Vat) 203

Fig. 17. Moulure inférieure, fausse-poutre à retour d'équerre (Čau Sày Tevoda) 204

Fig. 18. Fausse-poutre de la première période du Bàyon (Práḥ Paliday, Gop. Est) 204

Fig. 19. Moulure inférieure de la fin du style du Bàyon (Bantāy Kdĕi, Gop. IV, Nord) 204

Fig. 20. Moulure inférieure de Bĕṅ Mālā (fronton : ordalie de Sītā) 204

Fig. 21. Pan latéral (Aṅkor Văt) 213

Fig. 22. Pan latéral (Bĕṅ Mālā) 213

Fig. 23. Vêtement : *a.* Fin du style du Bàphūon; *b.* Style d'Aṅkor Văt 234

Fig. 24. Drapé en poche : *a.* Práḥ Kō; *b.* Bàkhĕṅ; *c.* type hybride; *d.* dvārapālas de Bantāy Srĕi 236

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Page

Fig. 25. Drapé en poche : dvārapālas de Bantāy Samrè et de Bĕṅ Mālā.... 236

Fig. 26. Chutes en ancre : *a.* Viṣṇu de Bantāy Srĕi; *b.* dvārapālas de Bantāy Srĕi; *c.* dvārapālas de Bĕṅ Mālā; *d.* torse d'Aṅkor Văt..... 237

Fig. 27. Attache postérieure du sampot : *a.* Bàkhĕn; *b.* Bantāy Srĕi; *c.* dvārapāla de Bantāy Srĕi; *d.* Bantāy Samrē; *e.* Aṅkor Văt... 238

Fig. 28. Pan antérieur : Tà Kèv..... 238

Fig. 29. Pendeloques de ceinture pédonculées..... 241

Fig. 30. Type de ceinture à plaques carrées..... 241

Fig. 31. Attache de ceinture..... 241

Fig. 32. Pendeloques courtes de ceinture..... 242

Fig. 33. Plaque-fermail carrée..... 242

Fig. 34. Décor de ceinture à fleurs jointives..... 242

Fig. 35. Colliers pectoraux : *a.* avec pendeloques courtes convergentes; *b.* avec pendeloques pédonculées rayonnantes..... 244

Fig. 36. Plan de la galerie du second étage du Bàphūon, avec emplacement des bas-reliefs, par Jean Comaille, 1912..... 261

Fig. 37. Histoire de la jonque chinoise..... 268

Fig. 38. Plan du village de Sar-Luk en pays Mnong Gar..... 306

Cartes et tableaux

Après la page

Tableau comparatif des chiffres indonésiens à partir du VIIe siècle *saka*..... 106

Carte..... 118

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

IMPRIMERIE NATIONALE.

J. P. 202718.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Acc No:
7244

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh